

حاصل نشده که از فقدان آن المی حاصل شود - و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند - و ایشانند مراد از جمله در حدیث أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبَلَّه * و اما نفوس سازجه محصنه و عقول میولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه تحصیل و تقلیداً چون نفوس اطفال - بعضی رفته اند بهلاک و فساد این نفوس بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است - چون این نفس بالقوه محض است و خالی از جمیع صور - پس او را قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بود *

این مذهب را شیخ ابوعلی بن سینا و غیر او از محققین ضعیف دانسته اند - و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کفایت - پس باقی تواند بود * و این سخن صحیحست - اما اینکه نفس طفل در هرسنی که باشد پیش از سن توعرع و تمییز - البته علوم بدیهیه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و قائل است * و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریعت بالفعل نبودن الحال اعنی در وقت تعلق - منافات با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارند * چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به لازم ندارد نبودن را - بلکه میتوان بود که باشد و مشعور به نباشد - بهسبب آنکه اشتغال باصور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود و مانع گردد و از مشاهدۀ بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد - این بود توجیه کلام شیخ * و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل - چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است - و باین علم او را قوامی و تعریفی ثابت شود که بقای او ممکن باشد * و برین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد * حدیث * إِنِّي أَبَاطِي بِكُمْ

و اینکه بیان کردیم سعادت و عفواری روحانی و حذت و نار معنویست که
 و مصل نان و دخول در آن نمجور معارف نفس از بدن متحقق شود * و اما
 لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از نعمت ابدان در قیامت
 بطور خواهد رسید * این بود بیان حال کاملین در علم و عمل - و بالغین
 در خسروان علم و عمل - اعنی نعوسی که تا عدم علم و عمل صالح متصف
 ناصداه آن اعنی مهمل مرکب و شرات باشند * و از اینجا توان دانست حال
 متوسطین در علم و عمل نیز *

اما حال کاملین در علم و معرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدلی
 در عذاب باشند - و بر تصویر در اعمال صالحه متالم و نام - قالمی و ندامتی
 لغایت - و نور علم ایشان مکرر بطلعت اعمال سیئه - تا آنکه آخر درکت
 الوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند رنگ اعمال سیأت از
 آینه حور ایشان روده شود و رحمت الهی ادراک مال حل و عاقبت احوال
 ایشان کند - و منسلک در رموز طیفه اولی گرداند * و اما حال کاملین در علم
 و معرطین در علم که از اهل دکا و شعور ناخند - در تحصیل علوم حقیقیه
 و معارف یقینیه تصویر کرده و تقلید محض اکتفا نموده آنست که عملی که
 کرده ناخند چندان نگار ایشان نیاید - همین قدر باشد که از ممر اعمال معذب
 نباشند - اما از تصویر در علم همیشه در قالم و ندامت عظیم که عذاب روحانی
 عبارت از آنست گرفتار باشند - و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده ناخند
 نه مطلقین - از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری دخی شوند - و اگر مقلد
 مطلقین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت * و اما حال کاملین در علم
 و قاصرین در علم که ایشان را شعوری و دکائی نبود که نان تحصیل علوم
 حقیقیه توانند نمود - و تخصص که تقلید محققین کرده باشند - ایشان را عذابی
 و قالمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالغین مستحق عذاب نباشند و از عدم علم
 نیز قالمی نباشد - چه ادراک مرقده کمال علمی نکرده اند و شعور بآن ایشان را

آخرت مخلوق شده و مردم مش در دنیا جویند - و این طلب امریست محال *
 پس چون نفس ناطقه مجود شود و بان لذت که بیان کردیم رسد هر آینه
 در آن لذت جاوید بماند - و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی
 بان نرسد * و این است حقیقت سعادت که موعود است برای مؤمنین -
 و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقین * و وجود جنت جسمانی
 نیز متحقق است - اما سعادت این طبقه اعنی کاملین در علم و عمل در جنت
 جسمانی نیست - بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمان است * و اگر
 العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد - و تصورات
 مطابقه و تصدیقات حق در او حاصل نشده - و از ادای طاعات و فعل خیرات
 ملکات فاضله و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافت - و بازی اینها آراء باطله
 و اعتقادات فاسده در او مرتسم شده - و میل شهوات و نیل امائی ویرا ملکه گشته -
 و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرفیه ویرا خلق و عادت گردیده - و مع جمیع
 ذلك شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود - چون بضود
 افتد و هیچ ملائم جوهر خرد نه بیند و همه منافی بیند - و دست از همه آنها که
 ملائم و لذیذ پنداشته کوتاه گشته - و طریق وصول و میل شهوات حسیه و هوسات
 و لذات بهیمیه و همیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خاران در نفس
 ریشه دواينده - و هر ریشه از آن افعی جان کزائی شده - سر در جان بیچاره نهاده -
 هر آینه ویرا در این حالت المی روی نماید و عذابى فروگیرد که نسبت آن
 الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد
 باین آتشها - و در آنوقت بداند حقیقت آنچه در حدیث آمده - که خدای
 تعالی آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح
 خود بان منتفع توانند شد * و این است شقاوت حقیقی و حقیقت نار که مادی
 کفار فجار و مثنوی المتکبرین و الاشرار است ابدالابد - اعاذنا الله تعالى منها
 و جمیع اولیائه بفضل و کرمه *

باعتماد ماضی در ازل که حدوث عالم بان متحقق شده - باین طریق که عدم ذاتی اشیا در بزق قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه نه زمانیه حلوه کند و ظاهر شوند و وجود اشیا در آن لحظه باطن و محقق گردن بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واحدی - و این مقدمه تقویب مذکور شد * اکنون در سر مطلب رژیم و کونیم *

چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قائم باشد بذات خود - پس اگر کامل شده باشد در علم ، عمل - و چنانکه معارق شده از بدن و ازین عالم مجرد باشد از آثار آن هم - بحثنتی که در اثری از آثار بدن و این عالم نمائده و رسوخ ندافته داند - و دارای آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضاایل حقیقه است و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ گشته - بالکلیه منحرف و منسلک شود در سلک محدودات عقلیه و ملتذ باشد بذات حقیقه * چه لذت حقیقی لذت روحانی است یعنی ادراک ملائمت روح مجرد که غذای حقیقی نفس داطقه مجرد است - چه غذای هر چند آنست که قوت او دان افرایدن و قوت شی بملائم وی افزاید - و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملائم * و ملائم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است مشاهده ذوات مجرد که در حسن و بها هیچ چیز نان نرسد و آنچه مرد لذتش صداند - یعنی ادراک ملائمت جسمانی از امور شهویه و غصیه - در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود دفع الم - و نا وجود این تکرار و امتدادش مولم و حمل باشد * و ترقیدی که لذت باشد شک نیست که محفوف و آمیخته باشد بکار و آلام غیر محصوره * و لذتی صرف محض خالی از کدورات در نگاه دنیا و عالم سفلی مخلوق نگشته - چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرموده - که حرامم از حماقتی که اف عقل زنند و حسرت بر غیر موصون خورند - و در طلب چیزی که اصلاً مخلوق نگشته عمر صرف کنند * پرسدند که یان رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب آریند * فرمود که آن چیز راحتست در دنیا - چه راحت در

فصل نهم

بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن
و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر
سجادت و شقاوت حقیقیین

چون ثابت شد که نفس ناطقه جبرئست مجرد از ماده و قائم نیست
بماده بدن - پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود - و خورد بخورد
نیز قابل طریان عدم و فنا نیست - چه طریان عدم بر موجود از ممر ضد و منافی
تواند بود - و مجزئات را ضد و منافی نیست - چه تضاد و منافات مخصوص بماده
و ابعاد خصوصاً عالم کون و فساد است - و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد
بتقریب تعلق بدنست - و اگر نه بالذات از جمله مجزئاتست و واقع در عالم
مجزئات * و هرگاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد
باراه نثراند یافت - پس نفس ناطقه و سایر مجزئات قابل هیچگونه عدمی
نیستند مگر عدم ذاتی * و اینکه در قرآن مجید وارد شده که کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَ رَبِّهِمْ پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست * چنانکه از ابی یزید نقل شده -
که در وقت شنیدن حدیث کَانَ اللَّهُ وَكَلَّمَ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ از روی تأکید
در تصدیق گفت که الان کما کان * و میتواند بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر
نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری - چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر

و اینها عقول سلسله طولیه اله - و در مرتبه هر عقلی از عقول که دارای افلاک مرکبه اله عقول متعدده باشند - و اینها عقول عرصیه اند * و از جمله عقول عرصیه عقلی اله که در مرتبه عقل عاقل واقعند دارای انواع کائنات - و آنها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند * و عقل فعال خزانة معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهل - چه نفس لامی داهل عون از معقولات خون و وقتی دیگر بیاد آوردن بی آنکه محتاج بکسب حدید بود - و حال آنکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم شون نه در قوای از قوای نفس مانند صور محسوسات - پس اگر در حالت ذهل معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهل غلبه از آن ممکن نبود - پس در آن وقت آن صور از ذات نفس رایل شون و در عقل معل باشد - چه آن صور معدوم نتواند شد * و اگر نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیده بودی که هرگاه خواهم رجوم نا تواند کرد چنانکه کسی رجوم خزانة خون کند مرایزه در وقت یاد آوردن آن صور معقوله محتاج بکسب حدید بودی - و مراد از خزانة بودن عقل فعال برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد * و لذا در این در وقت تسبیح نفس مر آن صور را تحثیتی که محتاج بکسب حدید عون آن صور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد - و معنی خزانگی بطرف عون - پس آن صور در آن حاله در خزانة نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست - لهذا محتاج بکسب حدید باشد * و تسمیه این دوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه نفوس اصطلاح حکماء است - و لسان غرم مائیکه مغربین عبارت از ایشان باشد - و اخیالاً در احادیث لعط عقل وارد شده - و مراد عقول مجرده است * و افلاک را قوای دیگر مسقف که ادراک اوضاع جزئیه بان کنند - و بجای خیال ما باشد - و آنرا نفوس منطعه گیرند - و جمیع جزئیات که در این عالم موجود عون در نفوس منطعه فلکیه مرتسم باشند *

آن بود که در او عدم و فقد نبود - چه مناط شریعت عدم است - و چون در او عدم نبود حاجت فساد نبود پس باید مجرب باشد - چه در حد ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد * و مجرب نفسی نتواند بود - چه نفس در فعل محتاج بوده بماده - پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرب از ماده ذاتاً و فعلاً اما ذات مجرب مقصود از حرکت نتواند بود - و هم چنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود - بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرب * و چون فیضان موقوف بمناسبت است - پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد - و رجه مناسبت تشبه متحرک تواند بود در حرکت بذات مجرب - چه حرکت افلاک واسطه رسیدن نفع است از مبدأ بکاینات - چه امور کائنات مستند است باوضاع افلاک - پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرب در ایصال نفع بغیر - و بسبب این مشابَهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را * و نمی تواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد - چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود بجهت صریح - و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد * پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدأ مجرب بود - و حرکات مختلف باید مشبه به متعدد باشد - پس مبادی مجربه متعدده ثابت شود * و مجرب غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل - و واجب الوجود متعدد نتواند بود بذات دلیل توحید - پس مبادی مجربه عقلیه ثابت باشد بعد از افلاک کلیه تسعة - چه واجب الوجود مشبه به بحرکت نتواند بود - چه حرکت سبب مشابَهت در واسطه فیض بودن شود - و واجب الوجود مبدأ فیض است نه واسطه فیض * و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیة نیز مستدعی عقلی دیگر است - چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است و لابد است از عقلی که اخراج می کند از قوه بفعل - و از این جهت ویرا عقل فعال گویند - یعنی بالنعل گردانند نفوس ناطقه - پس عدم مجرب عقل ده باشد *

فصل هشتم

در اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه

چون نفس و روح معلوم شد که افلاک متحرکند و حرکات دوریه و حرکت
مستدیره و این از طبیعت عظیم الشعور صادر نتواند شد - چه حرکت مستدیره
طلب وضعیست و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب نسبت نشی واحد از
طبیعت صادر نتوان شد - چه طبیعت هر چه را طالب داشته همیشه طالب و هر
چه را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که بی شعور و صاحب اراده است * پس
تواند بود که شیء واحد مطلوب و مراد وی باشد روحی و مهورب عنه او باشد
روحی دیگر - و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب - پس
حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی * و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی -
چه اراده حیوانی قانع شهوت و غضب باشد - و شهوت و غضب در فلک نتواند
بود - چه شهوت میل حلب بملائم جسمانی است و غضب میل دفع مفاقر
جسمانی - و چون در فلک تمام و انفعال تجدیدی منتفی است و تخلل
و فساد را در آن راه نیست - پس ملائمت و منافرت جسمانی در او نرود -
چه این هر دو فرع تائید و قائل جسمانی است - و تائید و تأثر فرع ضدیت
و انفعال تجدیدی * پس اراده فلکی عقلی باشد - و اراده عقلی قانع تصور کلی
است که کار مخرج است نه مادی - پس نفس فلک مخرج باشد از ماده چون
نفس ناطقه انسانی * و چون مجرد نفوس فلک که ثابت است - مستلزم ثبوت ذوات
مخرج عقلیه نیز هست - چه اراده عقلی مستدعی مراد عقلی است - و اراده
عقلی خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات - و غیر بالذات

دلیل دوم - شک نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اگر چه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلت - و معقولات در ذات وی مرتسم شود * و هم چنین ملکات و اخلاق اگر چه بتمرن و مزاولت آلت بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد - و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن مفقود نشود - پس اگر نفس یکی از ما مثلاً از بدن دیگر منتقل شده بودی بدن ما - بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکه در حین تعلق بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که در اوستیم بیا ما افتادی و بکار ما امدی - و اگر همیشه همه کس را نبودی احیاناً بعضی از مردم را بودی - و حال آنکه بالضرورة هیچکس را نیست - و این دلیل نیز در قوت قویب است بدلیل اول *

دلیل سوم - اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت بدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالک با عدد ابدان حادثه برابر بودی - و حال آنکه نه چنین است - چه بسیار افتد که وبای عامی حادث گردد یا قتل عامی واقع شود و بدنهای بسیار مملک گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود - و این دلیل بقوت دلایلین سابقه نیست *

ندیدن برای خصوص نفسی واحد - و این مستلزم حواله تعلق نفس واحد است
 ندیدن در حالت واحد چنانکه مذکور شد * و اگر ندن مستعد خصوص نفسی
 نباشد - وجود خصوص نفسی برای وی و هم چنین تعلق خصوص نفسی برای
 محال باشد - چه تعلق در امریست ممکن تا واجب نشود موقوف نتواند شد *
 و در شیء اول آن دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای ندن
 مشروط باشد بواجب شدن نفس معارقی چنانکه مشروطیست بامتنان ندن -
 پس لازم نداین تعلق نفسی ندن واحد - چرا که ما در نفسی که ندن مستعد
 او باشد خصوصیت اعتبار کرده ام - و امتنانان خصوص نفسی مشروط بعدم
 نفس معارقه نتواند بود - چه اگر نفس مسدود لها ضمین نفس معارقه باشد
 چون وجودش مشروط بعدمش بود - و اگر غیر او بود نفس معارقه مانع
 وجود آن نتواند بود بالضرورة - و وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع
 از وجود معلول نیست نتواند بود * . این دلائل ثلثه در همین قطعه است
 در تطال نعل *

در تطال تداسخ دلائل اقداعیه بدر که موجب ربانیتی اطمندان شود تدسار
 است - اما از آن حمله سه دلیل ذکر کردم * دلیل اول شک نیست که ندن
 آلت نفس ناطقه است که ناس آلت استکمال خود تواند کرد - و ندن چنین
 چون هنوز در کمال ضعف و فقر است و اعضای وی متکامل نشده و اعصاب
 و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب نیست مگر نفسی که مانع او باشد
 در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه - و آن مرتد عقل هنوز نیست که بالقوه
 محض است - و از او بیاید مگر کاری که از طبعش بیرون آید - و نفس معارق
 شده از ندن لا محاله بالعلل شده و نگار آمده و استعمال آلت کرده و قوی شده -
 پس نتواند بود که تعلق گیرد ندن چنین - و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر
 اقداعیست ندان آنکه مرتدی است در ممانعت و عدم ممانعت - اما اگر استعصا
 کرده شود ظاهر گردد که از در همین قطعه است که معنی نفس است *

این است که استعداد خاصی که سر بدن زید را مثلاً در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب این است که از مبدأ فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود - پس اگر نفس زید منتقل شود بدن عمرو خالی از آن نیست که بدن عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود - باین معنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمیبود نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود یا نه - پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین - چه خصوصیت مستفاد از شیء لا محاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن شیء باشد - و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان است - و ایضاً لازم آید جواز تعلق نفس واحده بدنین در حالت واحده - چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید - و بطلان این مذهب نیز بدیهی است * و اگر مستعد خصوص نفس زید نبود - لازم آید تعلق نفس زید بوی و تخصیص بلا مخصص باشد - و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این کتاب بیاید انشاء الله العزیز * اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس ما و وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیهست در تخصیص * جواب گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقت متعده باشد و یا هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد * دلیل دیگر بعد از این انشاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد خواه مختار - و وجوب وجود نفس ناطقه با استعداد بدن تمام شود * پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود - و با وجود آن نفس اگر نفس دیگری مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق بدین مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین بدن واحد - و این ضروری البطلان است - چه هر شخصی بالضرورت نداند خود را مگر صاحب یکنفس - و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین نفس مفارقت کرده باشد - و الا لازم آید جواز استعداد

فصل هفتم

در بیان نطالان ناسخ

نحاس یعنی نقل نفس ناطقه از بدن بعد از موت بدن دیگر انسانی و آنرا نسح گویند - یا بدن حیوانی دیگر غیر ناطق و آنرا مسح گویند - یا جسم دانی و آنرا نسح گویند - و یا جسم معدنی و آنرا رسح گویند * و دلیل بر امتناع نقل آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه ندانست و تشخص شخص تشخص صورت نوعیه وی * چه ماده در سبیل انهام در قوام شخص معتبر است - لهذا ندانات و تحولات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل شخص نیست - و شخص کودک مثلاً بعینه شخص شیم سالخوده است خواه در انسان و خواه در نباتات و خواه در سایر حیوانات - و فرقی نیست در این معنی میان ذهن صورت نوعیه چنانکه در انسان - و میان ماده است صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان * چه صورت غیر انسان اگر چه قائم به ماده است اما پویا است نه عرض - که اگر عرض می بود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل وی میشد - اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه حقیقه نیست - پس مادام که صورت نوعیه شخصیه ناقص است شخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود * و چون این مقدمه دانسته شد گوئیم - اگر نفس زید مثلاً که صورت نوعیه زید است منتقل شود بدن عمرو - یا بدن حیوان دیگر یا غیر آن - لازم آید که شخص عمرو مثلاً بعینه شخص زید باشد - و نطالان این از اهلای ندیه است * دلیل دیگر آنکه دانستی که تشخص نفس مستعان از دانست - و معنیش

دوم تقدم ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استكمال اتصال بان ارواحست - و آن عقول مجردة و نفوس فلکیه است * و از این قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلي او رحي - چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدس نبوي بحسب مآل یکی است * و هم چنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده *

با وجود مجرد صورت نوعیه بدنست و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد را - پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد - و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود - بلکه باصوری باشد از خارج ذات * و امور خارجه دو نوع است - لازم و عارض - و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود - چه امری که لازم ذات باشد از منفک نتواند شد * پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد - مثلاً که جهائی هر فرد از فرد دیگر بامری باشد که لازم ذات است - چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است - پس اگر لازمی که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود - و اگر در فرد دیگر نباشد (و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست) لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محال است * پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود - بلکه بسبب امور عارضه باشد * و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن - چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل - چه فصل ممیز نفس از عقل همین است - پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود * پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد - و چون تکثر از جهت بدن باشد - وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد - چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف بعروض مشخصه - یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد * و چون عوارض از جهت بدن باشد - وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد - پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند بود - و این است معنی حدوث نفس بحدوث بدن * و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن - پس روایاتی که مشعبر بر تقدم است مآول باشد - مثل الارواح جنود مجننه فما تعارف منها ائتلف و ما تذاکر منها اختلف - و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالغی عام * و دور نیست که مراد از حدیث اول تمثیل تذاکر و تذاکب ارواح باشد که مبني بر قرب و بعد امرجۀ ابدان است - و مراد از حدیث

فصل ششم

در حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن

بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی - اعنی بحسب صورت بدن من حیث آنه بدن - نوع واحد باشد از انواع حیوان - چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن * چه بدن فرسی لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول - و هم چنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک * و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد - غایتش چون نفوس سایر حیوانات ماریست نه مجرد قائم است بماده بدن نه قائم بذات خود - لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات غیر ناطقه نوع واحد باشد * و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان نوع واحد باشد - و بعضی تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد - بذا بر اینکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد * و موجب این گمان دو چیز است - یکی بعد مابین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت - و دیگری ورود بعضی روایات مشعرة بر اختلاف مثل الناس معادن که معادن الذهب و الفضة * و پوشیده نیست ضعف وجهین - چه اول مجرد استبعاد است - و دویم اشاره باختلاف استعدادات * و نفس ناطقه اگر چه مجرد است و قائم نیست بماده بدن قائم وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نوعیه نفس باشد - لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه

ناحدی در میان دو طایفه از معررات مسائل حکمه است - و گفته اند نفس
 مرقئه قدرل عمل است و طبیعت جسمی مرقئه قدرل نفس - و گویا عقل نازل
 شده و نفس گشته - و نفس نازل گشته و طبیعت شده - و مراد از طبیعت
 صور نوعیه است که منادی فائذ است در عالم احسام تأثیراتی که معروض شعور
 و اراده بدن * و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن
 انسان است - و اخس حالات هر مرقئه هر نفسی حالت بدو فطرت اوست که
 حالیهست از هرگونه اندرکی و تحرکی - و آن مرقئه عقل هیولا نیست که
 احس مراتب اربعه نفس ناطقه است - پس مرقئه عقل هولایی و مرقئه
 طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرقئه و چون - پس همچنانکه طبیعت جسمی
 صورت نوعیه بدن بدن بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین
 روح دمیده شده که عقل هولایی عبارت از اوست صورت نوعیه بدن باشد -
 پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد تا چون تحرک - و استدعایی درین
 نباشد * و جمعی از علماء دائر معرفت فهم این مسئله و توضیح امتناع صورت
 بودن مکرر مادی را ناسیفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست
 بلکه مبدأ و علت صورت نوعیه بدن است - یعنی از نفس ناطقه فایده شود
 صورت نوعیه بدن - چون فیضان قوی تر اعضا - و این مدعی مخالف تحقیق
 است چنانکه دانسته شد *

و مشغول فکری و اندیشه دیگر - و اصلاً از آن لذت لذت نبرد و از آن موزنی
 اذیت نکشد - پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد
 مگر ادراک لذت و مظاهر - پس ملذذ و مقالم نباشد مگر نفس - هرچند لذت
 و الم جسمانی باشد * و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفعیست یا
 ضرری که حاصل شود در بدن - مثلاً یکی از مؤلفات جسمانی تفرق اتصال
 است و تفرق اتصال واقع بشود مگر در بدن - و حل آنکه الم آنرا نکشد مگر
 نفس - و چنان تصور کند که چیزی که از او جدا میشود یا نیشی در او فرو
 میبرد مچنانکه زخمی و ایدای آن نرسد مگر نفس و موزنی نباشد مگر در بدن -
 و رسیدن ایدای وی نفس آن باشد که نفس ادراک موزنی که در بدن است
 نماید و خود متناهی شود - و حل آنکه متناهی نباشد مگر چیزی که اذیت در
 او باشد - و این معنی اعنی متناهی شدن نفس باذیت بدن محال نیست بلکه
 در حقیقت و در واقع نفس متناهیست و پس - و این تقواله بود مگر نسبت
 اتحادی که میان نفس و بدنست - مانند اتحادی که میان صورت و ماده
 است * پس نفس فی الحقیقه با وجود تجرد صورت بدن باشد - اما صورتی
 که قائم نیست ماده - و بدن ماده نفس است - پس غایت مذاست و
 نهایت قرب ثابت شد میان نفس و بدن - مانند مناسبتی و قرنی که میان
 ماده و صورتست * و مثالی که مذکور است و بدن باشد در غایت بعد از
 رهی و غایت قرب از رهی در میان حزنایات محسوسه قشر و لب تواند بود -
 چه با کمال مرابونی که میان قشر و لب واقع است کمال مذاست نیز واقع
 است - چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر - و هیچ چیز از قشر
 نزدیکتر نیست لب و از لب بقشر * مثال دیگر لب باذهنیتی که در لب
 است - چه ذهن لطیف نیست و لب کثیف ذهن * و هم چنین گوناگون
 لطیف بدنست و بدن کثیف نفس * اما با وجود مذاست میان مثال و
 مثال نوعی که که که نفس در بدن چون ذهن باشد در لب * چه دانستی که

فصل پنجم

مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه
صورت ذریعۀ نوع مادی جسمانی تواند شد

بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحانی و بدن جسمیست
کثیف هیولانی - و مابین مجرد و هیولانیت و قروح و جسمانیت غایت بعد
و نهایت منافات واقع و ثابت است - لیکن آنقدر مبادی و دوری عظمی
که پنداشته میشوند میان نفس و بدن واقع نیست - بلکه نهایت قرب و مناسبت
واقع است بحیثیتی که منجر با اتحاد شده * دلیل اتحاد آنکه نزد محققین
هر طایفه از علماً بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی
نیست مگر نفس - و قوه‌می که جمعی کرده اند که مدرک جزئیات نیست
مگر قوی - در نهایت اضمحلال و بطلانست * و هر که تأمل نماید و رجوع
بوجدان خود کند بی‌یقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر
یکی - حتی نزاع و معارضه که در میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشه‌های
مختلف بیند - داور و میانجی کن و حاکم و رافع نزاع و خصوصیت نه بیند
مگر یکی را - و آن یکی همانرا داند که خودی خون را بآن داند - و اشاره بلفظ
انا بسوی وی کند * و هم چنین نزد محققین ثابت شده که لذت و الم راجعند
بادراک - چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملائم و لذیذ باشد - و الم
نیست مگر ادراک امری که نا ملائم و مؤذی بود * دلیل بر این آنکه اگر
کسی استعمال مستلذذ کند و یا مؤذی و منافری باو بر خورد و او غافل باشد

چهارم مقصود گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال در صلا حطه عظمت و حذل الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب قدرت کامله الهی بیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمال موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید - و این مرقده کمال مراتب قوه عملیست * و چون انسان داین مرقده کمال بطری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از او باشد * و این مرقده اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیون سعادت حقیقی خوراند - و این است بهشت حقیقی و حنث عدن که برای متقین مهیا شده - و آدمی باید که همت دلدادن دارد و از این مرقده نظر طمع نرزد و بصعوبت آن معتجب نشود - که حق سبحانه و تعالی نلطف تکلیف و وضع شرایط این راه را اسان کرده - و همه نندگان را داین سعادت عظمی خوانده - و بالحملة ایمان بر خود این مرقده و دامکان آن از مقومات انسانیست و مقدمات سعادتست *

از ایشان بیستی میگو از ایشان * پریشان بیستی میگو پریشان

نفیس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز - چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد - اما گویا که بالفعل شده - بذابر آنکه بغایت قریب بفعل شده - و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده - اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التّفاتی که نفس را بغير معقولات از امور بدن هست * و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد - نفس این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل بالمستفاد خوانند - بذابر آنکه بافاده عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده * و این مرتبه مرنفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود - آیا با وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه - خلاف است علما را در این * بعضی بر آنند که احياناً تواند شد کالبروق الخاطفه - و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد * پس نفس را در تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد - یکی نفس کمال و آن عقل بالمستفاد بود - و سه دیگر استعداد - چه کمال استعداد قریب و بعید و متوسط شود * قریب عقل بالفعل - و متوسط عقل بالملکه - و بعید عقل هیولائی * و این مراتب اربعه مرنفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات متصور شود نظربهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد - و عقل بالمستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث - چه معقول تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد * این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوه نظری *

مراتب قوه عملی - آن نیز چهار است * اول تهذیب ظاهر - و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امثال ارامر و امتناع از نواهی * دوم تهذیب باطن از ملکات رذیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بشیو حسنه و صفات کریمه و نئی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبایع عالییه و مجردات عقلیه * سوم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت *

در این - پس نفس پیش از تعلق ندهد نه فاعل تواند بود و نه عاقل - و هم چنین بعد از تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تهریکات ارادیه باشد - و بعد از استعمال آلات صور حسیه در آلات حاصل شود - اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الاستیثار در حقیقات مبرکه از را حاصل شود - و نفس را در این مرتبه (اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست ادرا در این مرتبه بعد از قابلیت صور معقوله) عقل هیولانی گویند نسبت مشاهدتی که با هیولانی اولی دارند - چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور باشد - چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابل است مرجمیع صور را * و گاه باشد که إطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند - چنانکه بر نفس در این مرتبه و هم چنین در سایر مراتب - و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات حسیه بالضرورة محروم ندهد و تکرر مشاهدات حاصل شود - چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک * و هم چنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام حسیه حاصل شود - چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یحتمعان و غیر ذلک - و اینها علوم ضروریه باشند * و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه و ترا حاصل شده باشد - اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نکرده بود - بلکه نسبت حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال بطریقات و ترا بالفعل حاصل شده باشد - نفس را در این مرتبه و یا نفس این مرتبه را عقل نامیده گویند - نسبت رسوخ یافتن استعداد انتقال - چه ملکه کفایت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس - و پیش از رسوخ یافتن حال گویند * و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد استحضار نظریات مستقسه تواند کرد نسبت آنکه نظریات و ترا مستحضره شده باشد - نفس را در این مرتبه ای

فعل چهارم

در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب

نفس ناطقه درین هر دو قوه

قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر آن * و نفس ناطقه را دو قوه دیگر هست که مخصوص باوست * یکی قوی که باو مهبی ادراک معقولات بود بنظر و فکر - و آن قوه بعینها جهت تاثیرست که نفس را نظر بمافوق خود که مبادی عالیه اند حاصل است - که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند - و آنرا قوه نظریه و عقل نظری خوانند * و دیگری قوی که باو مهبی مزاولت افعال و اعمال شود که متادی بغایات و مصالح عقلیه تواند شد - و آن بعینها جهت تاثیرست که نظر بماتحت خود که بدن و قوای و آلات بدن باشد ویرا حاصل است - تا کمایذبغی تدبیر بدن بنا بر حاجتش بماده تواند کرد - و آنرا قوه عملیه و عقل عملی گویند *

و پیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام اگر چه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است - و مراد از فعل جمیع امور است که از نفس آید - خواه فعل و تاثیر باشد - و خواه قبول و انفعال * پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج بماده * اما در ادراکات جزئیة حاجتش بماده و آلت دانسته شد * و اما در ادراک عقلی کلی - بسبب آنکه تا نفس در ادراک جزئیات نکند مفهومات کلی برای او حاصل نشود - و مفهومات کلیه اگر چه در نفس مرتسم شود نه در آلت - اما آن مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در آلات در ذات نفس

مرکبست از د. قوه - یکی ریادتی غذا را بعد از هضم رافع منی گرداند -
و دیگری مهیا کند هر جزئی از اجزاء منی را از جهت قبول صورت عصبی از
اعضا - و لابد است از قوتی دیگر جهت تصویر عجزوی از اجزاء منی که
مستعد شود جهت صورت عصبی از اعضا و آنها قوای مصوره خوانند * و چون
صور اعضا مشتمل بر مدافع و حکم و مصالح بسیار است - چنانکه در فن تشریح
منین شده - و صدور آنها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست - لهذا
محقق طوسی قدس سره بقی قوای مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متعده
مذکوره را از قوای طبیعی عذیم الشعور متمتع شمرده * و بعضی دیگر از علما
بقی قوای بالکلیه نموده اند - و افاعیل منسوسه بعنوان ار اسنان بملانکه کرده اند *
اینها هیچکدام در کار نیست - چه تا قول بوجوه صانع حکم علیم که همه
موجودات و موثرات مستند ناوند عجب نیست اعطای قوتی و حاصلیتی
بر طبیعت را کند که صدور افعال محکمه متعنه از او بواسطه آنوقت و حاصلیت
ممکن گرد - و بوجوه علم و حکمت در مبدأ اول کائنات - و تحقق آن در هر
مرتبه از مراتب و ساطع اتم نیست * و صدور این افعال از ملانکه مقدسه بدون
وساطت این قوه بلکه ب مباشرت آن دوات مقدسه بر این افعال را که اکثر آنها
خالی از حساستی نیست بسیار عجیبتر است از اسنان این افعال نقوای طبیعی
نقدیر و تسخیر صانع حکیم خیر - و قبول این بدن عمل اقرنسست از ادعای آن
بمراتب کثیره * و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوای نامیه و مولده هر دو
موقوف بر فعل قوای غادیه - پس غادیه خادم هر دو را - و فعل غادیه نیز
موقوف است بر افعال قوای اربع که حادثه و ماسکه بر ماضیه و ناعه اند -
و اینها را خواص غادیه گویند *

و مغایرت این قوه با قوت‌های مذکوره بغایت ظهور دارد * و این قوه را هرگاه عقلا استعمال کنند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات - مفرکه خوانند *

و اما قوه محرکه منقسم شود بباعثه که آنرا شوقیه نیز گویند و بفاعله * و باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیل صورت امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوه فاعله را بر تحریک اعضا - پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوه شهویه خوانند - و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوه غصبيه خوانند * و فاعله قوتیست که عضلات و ادوات تحریک را مهیای تحریک گردانند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن *

اما صنف دوم از قوای را - اعنی قوای نباتیه که آن را طبیعیه نیز گویند - قوه مبدأ اثر گویند - پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه و الا طبیعیه: خوانند * اصول این قوای سه است - غاذیه و نامیه و مولده - و احتیاج بدو قوه اول بجهت تکمیل شخص است و بقوه ثالثه بجهت بقای نوع * اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود - چه اجزای بدن چون رطب است و بسبب حرارت غریبه و غریزه همیشه در تحلیل و گدازش - اگر هر چه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود * اما نامیه قوتی است که اجزای غذا را که از بدل زیاده باشد بر اجزای مغذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغذی در اقطار ثلثه زیاده گردان زیاده شدنی که در اجزاء اصلیه باشد - و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام و الاعصاب و الرباطات و غیر ذلک - و نمو عبارت از این بود - و زیادتی که در اعضای غیر اصلیه بود و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم و الشحم و السمن و آنرا نمونخوانند سمن و فریبی گویند - و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند * اما مولده

نیست که این معانی مدرک شوند و نفس لذات خود ادراک آن نتواند کرد - چه ادراک معانی حرثیه متعلعه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتواند کرد - و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد * و حس مشترک نیز ادراک نتواند کرد - چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزها که حواس ظاهره ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک معانی حرثیه باز حاصل شود * اگر گویند محبت رین مثلاً نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف نرین - و بسبب اضافه نرین حرثی شده - پس تواند بود که مدرک معانی حرثیه نیز نفس باشد لذات خود نفس طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج نفی و ایهام نباشد * حواب گوئیم که اگر معانی حرثیه معهودات کلی بودی که حرثیتش بمحصص اضافه بودی هرآینه حیوانات عجم که فاقد نفس باطنه اند مدرک معانی حرثیه نبودندی - بلکه حرثیت معانی حرثیه بمعارف صورت گرفته است - پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد *

چهارم حافظه - و آن قویست در معدن نفس احیر از دماغ که حفظ معانی حرثیه کند - و نسبتش نهم چون نسبت خیال است بحس مشترک * و هم چنانکه مدرک معانی غیر مدرک صورت است حافظ معانی نیز غیر حافظ صورت است - و چنانکه حافظ صورت مدرک صورت است - حافظ معانی نیز غیر مدرک معانی است - چه ادراک معانی در وقت مشاهده صورت غیر تذکر معانی باشد در وقت تحیل صورت - چنانکه وحدان صحیح حاکم است بدان *

پنجم متعینله - و آن قویست در مقدم نفس اوسط از دماغ که ترکیب کند صورت محسوسه و معانی حرثیه را بعضی نا بعضی - و تعصیل کند بعضی را چنانکه ظاهر شود از تحیل انسان بی حیالین یا انسان لا راس - نا تحیل کردن چیز را صاحب طعمی که در واقع ندارد - یا حالی از طعمی که در واقع ندارد - و یا تصور کردن دوست را غیر دوست - و دشمن را غیر دشمن - الی غیر ذلك *

و تخیل نه آنقدر است که مشتبه تواند شد - پس صورت آنها در حس مشترک باشد - و از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار اقسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس *

دوم خیال - و آن قوتی است در مؤخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارن جمیع صور متضمنه در حس مشترک را - پس این قوه حافظه حسن مشترک باشد - و وجود این قوه ظاهر است از بقای صور بعدم احساس بآن صورت - و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است - چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل * دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقیق فرق است میان حالت ذهول و حالت نسیان - چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک - و لهذا بمجرع التفات نفس بی احساس جدیدی بیدار آید - و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیدار نیاید مگر با احساس جدیدی * اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک - و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک - لهذا محتاج با احساس جدید باشد * جواب گوئیم - اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبود - و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد - چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت - و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است - پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد *

نسیم وهم - و آن قویست در مؤخر بطن اوسط دماغ که ادراک معانی جزئیة متعلقة بمحسوسات باو حاصل شود - چون عداوت جزئیة که گوسفند از گرگ ادراک کند و سبب فرار او شود - و چون محبت جزئیة که برة از مادر خون ادراک کند و سبب میل باو شود * و مراد از معانی آن است که بحواس ظاهر مدرك نشود - و مقابل اوست صور که بحواس ظاهر مدرك شوند * و شک

پنجم لامسه - و آن قوتیست که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا - و نفس ادراک کند بدن قوه جمیع کیفیت ملموسه را - مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لیدت و صلاست و ثقل و خفت * و بعضی گویند لامسه یک قوتیست که نفس بآن قوت واحد ادراک اشیاء مذکوره کند - و بعضی گویند قوتهای متعدده است که بهر قوتی حسی از اشیاء را ادراک کند *

اما پنجم حس باطن * اول حس مشترکست - و آن قوه ایست در مقدم لطف اول دماغ که متعدی شود بسری ۱ و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره - و این قوه را تشبیه کرده اند بحرفی که از پنجم حدرل آب در او ریخته شود - و حواس ظاهره را حواس این قوه گفته اند که هر کدام هر چه بپایزند خبر داورسانند * و دلیل بر وجود این قوه و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است - و حضور آن صور با هم در مدرک واحد نه در مدرک محتمله معلوم است بوجهی که بحیثیتی که ذیل تشکیک بیست - چه هر که حکم کند باینکه غذا الصمحلو - صورت حموت و صورت حرارت را در مدرک واحد مجتمع نیزد و تحویر نکند بودن صورت حموت را در ناصره و صورت حرارت را در ذائقه * دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن در قطره نازله اسب خط مستقیم و در شعله حواله خط مستقیم - و نقیصه بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حدود مسافت که تصور در آمد و از نظر بحس مشترک مرتسم شود مکتبی کند تا مرتسم شدن صورت در حد دوم مسافت و هم چنین - تا صورتها در حس مشترک مقتضای شوند - و چنان پنداشته شوند که همه در ناصره مرتسمند - و حال آنکه در ناصره مرتسم نقیصه شد مگر مقابل - و در وقت زوال مغایله مخصوصه ارتسام صورت مقابل صانع باشد * دلیل دیگر مشاهده رسمین است اشعاعی را که البته در خارج موصوفه نیستند بطریق ریختن و مشاهده حسیه نه بطریق تحیل - چه فوق میان دیدن

مرئی - و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردن نزد نفس ناطقه - و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین * و جمعی دیگر قائل بخروج شعاع نیستند - بلکه گویند هوائی مابین رائی و مرئی متکیف گردن بکیفیت شعاعی که در بصر است - و سبب انکشاف ذات مرئی شود - و حجج و مذاقات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی نیست * و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است - و دور نیست که خروج شعاع بهیأت مذکوره رمزی باشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رویتست *

دوم سامعه - و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه مفروش در مقعر صماخ است - و نفس باین قوه ادراک کند جمیع اصوات را - و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف - و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو بهم - و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود - و چون آن تموج مستمر شود تا بهوای راکد در صماخ و منتهی شوند بمقعر صماخ که عصبه مذکوره مفروش است در او - صوت متادی شود بقوتی که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک نفس گردن *

سیم شامه - و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در زائده شبیه بسوپستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست - و نفس ادراک کند باین قوت جمیع ذایع را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم * و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطت اجزای هوائی بسوی شامه * و بعضی گویند بسبب تاثیر ذی رایحه در شامه بدون تکیف و تبخیر اجزا - و اقرب مذهب اولست *

چهارم ذائقه - و آن قوتیست که حامل آن روحی است که در عصبه جرم لسان ساریست - و نفس باین قوه ادراک کند اجمیع طعمورا بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم - و یا مخلوط باجزاء ذی طعم - علی اختلاف کمای مرفی الشامه *

فصل سوم

در قوای حیوانیه و نباتیه

نفس ناطقه را قوتهاست که در آن قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند - و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند - صنف اول را حیوانیه و صنف دوم را نباتیه گویند * اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه * اما مدرکه نه قوه است پنج در ظاهر و پنج در باطن * اما پنج در ظاهر * اول قوت باصرو است - و آن قوه ایست که حامل آن روحیست که در مجمع النورین است - و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات اِدو عَصده مجرّفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود - و بعد از ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته بعدقّه راست و آنکه از طرف چپ رسته بعدقّه چپ آید - و باین قوه ادراک کند نفس جمیع لونها و صورتها را بالذات - و جمیع اشیاء ملونه و مفیئده را بالعرض * و علما را خلاف است در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرتیست یا صورتی از او که منطبق شود در جلیدیه - و بر ساطت آن در مجمع النورین - بلکه در حس مشترک * مذهب درم معروف است بمذهب طبیعیین - و این مذهب مختار ارسطو و ابی نصر و ابی علی و جمهور مشائیین است - و مذهب اول مختار غیر ایشانست * و ایشان در گرهند - جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که رأسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح

علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت منطاط علم باشد و پس * پس هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد * و علم نفس بذات خود از این نوع باشد - یعنی علم حضوری باشد که منطاط آن عدم غیبت محض باشد - چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند شد بخلاف شیء مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه گویا از ذات خود غایب است - چه عوارض مادیه بذات آنکه بسبب انفعال ماده عارض شود در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود * پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه متحد باشند - چه در علم حضوری عین علم معلوم باشد - و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم * و مغایرت این هر سه باهم بالاعتبار باشد - چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است بر او چیزی که او عین ذات خود باشد عالم است - و باین اعتبار که او منکشف است بر چیزی که او عین خود باشد معلوم است - و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است - چه علم صورت شیء باشد که آن شیء بآن صورت منکشف شود نزد عالم * پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد نه بصورت - ذات او کار صورت کند - و چنانکه صورت شیء علم باو است ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد *

ادراک بی نوعی از تجزیه صورت نه بدهد - اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شل و لولحق آن مجرد نیست - پس محالش نکرده بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن نباشد - و آن لا محاله آلتی باشد جسمانی - و آن روح بخاریست که سپرده شده بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلك * پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن روح و آن اعضا را نیز آلات ادراک گویند *

و ایضا علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولی و حصولی * و علم حصولی علم نفس است بشیء بواسطه قیام صورت آتش بنفس - چون علم نفس بکلی طبیعی انسان - مثلاً که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است - و بان اعتبار موصوف بکلیت نیست مگر بقیام صورتی از آن کلی طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف بشیء بکلیت و کلی عقلی باشد * و علم حصولی علم نفس است بشیء بواسطه حاضر بودن آتش بعینه نزد نفس بی واسطه صورتی از آن - چون علم نفس بنفس صورت معقله انسان که قائم است بنفس - که علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آن صورت است بنفس آن صورت بود نه بصورتی دیگر منتهی از آن صورت - و الا علم بصورت ثانیة نیز محتاج بودنی و بصورت ثالثه و هكذا الی غیر الخیاره * و سبب علم حصولی دو چیز است که مناط هر دو یکی است - یکی قائم بودن تعیین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقله مذکوره * و دیگری حاضر بودن ذات معلومه نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام باشد - چون بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در آنجا مدحض علامت علیت و معلولیت است - و مناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقت یک چیز است که آن حضور است * و هر حضور در معنی معدوم است - یکی مغایرت حاضر با من حضر عذره - و یکی عدم غیبت * و ظاهر است که مناط

فصل دوم

در علم نفس بذات خود و ماسوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه

علم نفس ناطقه بماسوای خود بر دو گونه بود * یکی علم بجزئیات مادیه -
خواه محسوسه - و در آن محتاج باشد به آلتی چون دیدن مبصرات ببصر و
شنیدن مسموعات بسمع و بوئیدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذائقه
و سوزن ملموسات بلا حسه - و این محسوسات را صور گویند * و خواه موهومه -
و آن معانی است که متحقق است در محسوسات از این حیثیت که متحقق
است در محسوسات - چون عذارت زین و محبت عمرو - و ملائمت و منافرت
در جزئیات محسوسه - و امثال این معانی را موهومات گویند * و نفس در
ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا قوه واهمه گویند - و این قسم از
علم نفس را ادراک خوانند - و ادراک صور را در وقت حضور ماده آنصور
احساس و در وقت غیبت خیل - و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند *
و یکی دیگر علم بمعقولات - خواه بذوات مجرده - و خواه مفهومات کلیه -
و این قسم علم را نطق و تعقل خوانند * و نفس در این علم محتاج نباشد بالتی -
چه صور معقولات که لا محاله مجرد است از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قائم
تواند شد بذات نفس مجرده و منعی از قیاس نیست - و بجهت علم بشی
قائم بودن صورت شی بذات عالم کافی است * و اما صور محسوسه اگر چه
از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لواحق آن مجرد است - چه مطلق

و لازم آید که مجرد مادی شود و این محل است * و قطع نظر از محالیت
 مادی شدن مجرد لازم آید که در یقوت هم مادی باشد و هم مجرد - چه در
 وقت قیام بنفس متمصف باشد بکلیت - و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش
 ضرورست - پس نفس ناطقه مجرد باشد * و بر مجرد نفس ناطقه از پراهمین
 و شواهد نقلی و قرآنی دلایل بسیار است * و چون دلیل مذکور بتقریری که ما
 کردیم محکم ترین و واضح ترین دلیلهاست - و از افتادگی یقین بغیر از قصور
 استعداد یا قلت ذمّل منعی ندارند - بهمین اکتفا نمودیم * زنهار در فهم مجرد
 نفس ناطقه اعمال و تقاعد را نداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور
 و فریفته نشوی - که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت
 و آخرتست - و انسان بدون معرفت مجرد نفس خود متعفق بحقیقت
 السائیت نتواند شد *



بخود باشد انسان را - پس خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس - و بدن آلتی باشد مر او را * و ایضاً انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد - و از خورد غافل نتواند شد - حتی در خواب و بیهوشی - پس انسان غیر بدن و اجزاء بدن باشد * و ایضاً انسان هر عضو از اعضای بدن را بحواس ادراک کند - و ادراکش مر خود را بهچیک از حواس نباشد - پس انسان غیر بدن باشد * و ایضاً زید در سن شیخوخت مثلاً بیقین داند که خودی او - یعنی آنچه از او مشار الیه است به آن - همانست که در سن طفولیت بود و شخصی دیگر نشده - و حال آنکه جمیع اعضای بدن و عوارض آن متبدل شده - پس خودی او بچیزی دیگر باشد *

اما تجرد نفس ناطقه - یعنی بیرون بودن از از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی - بیدنش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است بفراد کثیره موجوده در خارج - یعنی محمول شود بر هر فردی از آن افراد - و متحد باشد باو بحیثیتی که تران گفت هو هو - و هیچ موجودی خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود - پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود - بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات - خواه قائم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست و صور افلاطونیه عبارت از این صور کلیه - و خواه قائم بمجردی دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است * و به هر تقدیر معلوم شدن او مر نفس را - یا بقیام آن مفهوم است بنفس - یا بحضور من عند النفس * پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود - چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکور لا محاله هرچه قائم باو باشد و متعین بتعین مذکور باشد کلی نتواند بود - و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود - ~~چه اگر مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نینده - چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد متخخص شدن مجرد را بتخصصات مادیه -~~

باب دوم

از مقاله اول

در بیان روح و قوت‌های آن و شرح حال سایر
حواهر مجردة از عقل و شعوس



فصل اول

مغایرت نفس با طاقه با بدن و بیان تجرد آن

در اول این کتاب بیان کردم مغایرت نفس با طاقه را با بدن و اجرایی بدن -
و در این موضع جهت تاکید آن معنی گوئیم هر فعل که ملاحظه نموده باشد
که آنچه در اشاره میکند به آن در لغت عربی و نه من در زبان فارسی مغایرت
است لا محاله با بدن در جمیع احرای بدن از اعضای ظاهر و باطن - چه بهر
کدام از بدن و احرای بدن اشاره کند قطعاً و امثال آن - و دل‌موردی مغایرت
الیه نه آنرا عدم مغایرت الیه نه هر باشد - و مراد از روح و نفس با طاقه همان مغایرت
الیه است نه آن - پس نفس با طاقه غیر بدن و اجرایی وی باشد * و از این بیان
روشن شد که انسان در حقیقت نفس با طاقه است - چه لفظ آن لا محاله اشاره

فصل یازدهم

در نتیجه فصول مذکور

دانشته شد که عالم احسام در دو گونه است - یکی عالم فلکیات - و دیگری عالم عنصریات - و خدای تعالی فلکیات را موثر آفرید و عنصریات را مثالر *

ماده فلکی مستعدان ذاتی قابل صورتی که در بدو فطرت شده از او ممانعت نکند و قابلیت تأثیر ارجمند دیگر در او نبود - و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیت دیگری کسی طاری نباشد - و لکن جهت است که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری - که او را قابلیت غیر محصور داده - و استعدادات وی متجه و متغیر باشد - و بهر استعدادی قابل صورتی کند - و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد * و جمیع فجدات و تغیرات که در این عالم واقع شود همه از تأثیر الالک و ذلش کواکب بوده * و چون فلکیات همیشه در حرکتند - و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف - و تأثیر ایشان بواسطه اوضاع - لهذا تأثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان - کل ذلك نفوذ به العزیز العلیم * و چون ماده هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست - پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور مستعدان نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی است ماشا الله * و ماده هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد - پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات - و از این جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور * و چون در فلکیات کون و فساد نیست

باشد - و قائم بموضوع بیواسطه یا بواسطه عرضی قار نتواند بود - و الا لازم آید که خود نیز قار باشد - چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود - پس نچرا است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد - و هیئات غیر قار حرکتست - پس مقدار حرکت باشد و قائم بموضوع حرکت بواسطت حرکت - و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود - که حرکتی سوزختر از او موجود نبود - تا هر حرکتی که باشد و بهر سرعتی که باشد در او واقع تواند شد - و آن حرکت فلک اعظم است - پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد * و پیش از این گفتیم که هر حرکت را لازم است مقداری که اندازه تدوین از باشد - و آن مقدار زمانست * پس زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات - اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب او در زمان اندازه او قائم باو قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکات است - باین معنی که اندازه آنهاست * و اندازه و پیمایندگی شئی لازم نیست که قائم بآن شئی باشد - مثلاً مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قائم باو - و اندازه و پیمایندگی ثوب است و قائم بطوری نیست * و چون زمان مقدار حرکت است و حرکت عین تجدید و تغیر - پس هر چه تجدید و تغیر را برجهی از وجوه در او راه نبود - یا تجدید متجددات قیاس باو واقع نبود - هر آینه از وقوع در زمان بومی باشد * و از این جهت است مقوله متنی - نیز چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص به جسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صریحه از نسبت زمان و اکثر مقولات منزیه باشد *

مسافتی و یکی سرع و دیگری بطی - لا محاله یکی را در قطع مسافت کند
 و یکی در ترک * پس لچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک
 و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر مقتضی شود - و آن
 امر در مابین مبدء و منتهای هر حرکت معینه - که واقع شود در مسافت معینه
 حیثیتی است که گذر بیش دارد که در مبداء امر معینه - قطع مسافت شود بیشتر
 از آن مسافت بحرکتی سریعتر از آن حرکت - و قطع مسافت شود کمتر بحرکتی
 بطی تر از آن حرکت * و این احوال مذکور فی نفسها واقع است خواه ما اعتدال
 کنیم و خواه نکنیم - پس آن امر مذکور فی نفسه موصون باشد خواه ما اعتدال
 درهم آن کنیم و خواه نکنیم - . معنی موصون خارجی معین باشد - پس آن
 امر فی نفسه موصون باشد در خارج * و آن امر دلیل قسمت و ریاضی و
 کمیست لذاته - چه بحرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود - اگر
 آن حرکت را همان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد -
 هر آینه آن امر در مابین مبدء آن حرکت و منتهای آن نصف مسافت
 اصف آن امر باشد در مابین مبدء آن حرکت و انتهای وی تا آخر مسافت -
 و هم چنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزاء که در مسافت مفروضه
 فرض کنیم - و بطور این احوال است هر حالی که در هر معنی از اضعاف
 مسافت مذکوره اعتبار نماییم * پس امر مذکور ذو اجزاء و د. اضعاف باشد
 و اجزاء او دهم مجتمع نشوند - چه امکان حرکت از مبدء تا نصف مسافت -
 مثلا تا امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود - بلکه تا اول منقطعی
 نشود ثانی موصون نگردد - پس آن امر مقدار غیر فار باشد - و نتواند بود که
 مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد - چه مقدار آنها فار است نه
 غیر فار * و نیز گاه باشد که مقدار مسافتات و هم چنین مقدار متحرکان متفق
 باشند و آن امر مختلف - پس نتواند بود که عین یکی از آن مقادیر باشد -
 و چون عرض است نتواند بود که قائم بذات باشد - پس لا محاله قائم بموضوع

معنی - اعنی کون الجسم بحیث کذا - اگر چه لازم دارد معنی اول را - اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است او را - اینرا حرکت توسطی گویند * و مشهور این است که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست - بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال امر مستدی مرتسم شود که آن حرکت است بمعنی اول * و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج - که اگر موجود در ذهن بودی و پس هراینه قار بودی نه غیر قار - چه بودن جسم در حد دوم یا بودن در حد اول در ذهن لا محاله مجتمع است - و حرکت توسطی ذو اجزائیست تا قار و غیر قار تواند بود - پس حرکت غیر قار بر این تقدیر متحقق نشدی - و این باتفاق باطل است *

و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست - و زمان نزد جمهور امریست معلوم الائیة مجهول الماهیه - یعنی همه دانند که امری هست که مبعض است باوقات و مقدر است بساعات و ایام شهر و سنین - اما ندانند که جوهر است یا عرض - مقدار است یا غیر مقدار - موجود است یا موهوم * علما را در حقیقت آن اختلافست * جمهور متکلمین بر آنند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود بامور مذکوره - و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدرات و همیه قاره دانند - که خلا نزد ایشان عبارت از آنست - قابل تقدرات و همیه غیر قاره نیز دانند - و گویند زمان عبارت از آنست * و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه - مکان و زمان متحققند بتحقق و همی - و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج بیدان نیست * و حکما بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم - بیانش آنکه چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک باهم موافق باشند و در سرعت و بطء مختلف - لا محاله مسافت یکی بیشتر و دیگری کمتر * و همچنین دو حرکت دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو

بلکه طبیعت است - تا عدد قاصر * و چون حرکت امریست تدریجی - و تدریجی ناچار بود که واقع شود در امر معتد قائل قسمت - چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست - و آن امر معتد را که حرکت در او واقع شود مسافت گویند * و چون حرکت در چهار مقوله واقع است - پس مسافت نیز چهار حنس باشد - و حرکت در هر مقوله را مسافتی از حنس آن مقوله باشد * پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد معتد متصل سیل که مشتمل بود بالقوه بر ایون کثیره - و هر حدی که در او فرض کنی اینی باشد بالفعل * و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیل که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره - و هم چنین در سایر حرکات * پس هر مسافتی من حیث انها مسافت غیر قار الذات بود مانند حرکت * و فرقی در این معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود - بلکه فرقی که هست آنست - که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات ناقطع نظر از وقوع حرکت در او قار باشد بخلاف سایر مسافتات *

و از اینکه گفتیم روشن شد که حرکت را مقدار نیست که آلفمدار مقدار و اندازه تدریج درست - و آن مقدار لا محاله غیر قار است - نسبت آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت است - چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت - پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد * و ایما روشن شود که متحرک را در حالت حرکت دو معنی عارض شود * اول تدریج مقدار بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت - و این معنی لا محاله امریست معتد غیر قار - چه بودن جسم متحرک در حد دوم مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول - و این معنی را حرکت قطعی خوانند * و دوم بودن جسم متحرک در مابین مبدأ و منتهای مسافت - بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک باورسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است بالفعل - نسبت آنکه قار نارسد از او در گذرد - و طاهر است که این

و غیر باقی بالشخص - بلکه هر لحظه شخصی از او متبدل شود بشخصی دیگر - و شخص نخله از این حیثیت که شخص نخله است باقیست و اصلاً متبدل نشود - و اوست که موضوع حرکت کمیه است - و آنچه در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص - و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست - و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست - بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود *

و بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض - حرکت بالذات آن بود که چیز را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قائم با و صفت او باشد - چون حرکت سفینه در دریا - و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف با و بود آن حرکت قائم با و نبود بلکه قائم بمقارن و مجاور او بود - چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه * و حرکت چون امریست حادث ناچار است او را از سببی و علتی - و علت حرکت نفس جسم من حیث آنکه جسم نتواند بود - و الا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی - و این خلاف واقعست - بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس * چه از این حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده بود آنرا نفس خوانند چون مبدأ حرکت ارادی حیوانات - و الا طبیعت خوانند چون مبدأ حرکت جمادات * و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفلی - و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف * و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند - پس حرکت باعتبار متحرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی *

و از آنچه گفتیم معلوم شد - که فاعل در حرکات قسریه ذات قاصر نیست

آنشی آن شی نباشد صادق نیست که آنشی نسوی ذاتی خون حرکت کرده-
و وقوع حرکت در مقولات عرض حائز است و در چهار مقوله از آن واقع *

اول مقوله لاین - چون حرکت جسم از مکانی مکانی - و این را حرکت
ایند گویند و حرکت مستقیمه نیز گویند *

دوم مقوله کشف - چون گرم شدن آب - چه سحرنت برای آب حاصل
نیست و نتدرج حاصل میشود - و اینرا حرکت در کیف و استحاله نیز گویند *

سوم مقوله وضع - و معنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزای
جسم دایره خارج از آن جسم متبدل شود - و جسم از آن وضع و مکان که دارد
نورون برون - چون حرکت دوات و حرکت چرخه - و اینرا حرکت وضعیه
و حرکت مستدیره نیز گویند *

چهارم مقوله کم - و معنی حرکت در کم آنست که جسم ناقی باشد -
و مقدار او متبدل شود یا مقداری در گاتر چنانکه در صورت تحلیل و در صورت
تو کردن جسم و یا کوچکتر - چنانکه در صورت تکاثف و در صورت رول که
صد بواسطه - و این را حرکت کمیه گویند *

و اگر سوال کنند که وقوع حرکت کمنه در صورت تحلیل و تکاثف که زیاده
شدن جسم در مقدار است بی زیاده شدن اجزاء جسم معقول است - اما در
صورت نمو و رول که زیاده شدن و کم شدن مقدار اجزاء بسبب زیاده شدن اجزاء
متصور نیست - چه جسم ناقص و انفصال منعدم گردن و جسمی دیگر نا تشخص
حادث شود - پس آنجسم بعینه ناقی نماده که حرکت در کم تواند کرد *

حواص
گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است - آنچه متبدلست
جسم بمعنی ماده است - و آنچه ناقصست جسم بمعنی نوع است *

مثلا
بهال بعلة معنده در حالت نمو - از این حیث که فردیست از افراد نحل
که نوعیست از جسم مطلق ناقصست بالشخص - و از این حیث که
فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم و محسوس نوع نحل است متبدلست

از مکان اول بمکان دوم دفعه ممکن نشود * مجسم چون امریست ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود - بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود - و بقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون آید جسم را مکانی دیگر حاصل شود - و این اول متبدل شود باین دیگر - و هم چنین تا بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب داخل شود - و معنی تدریج همین باشد * و هم چنین در صورت گرم شدن آب - چه میان هر مرتبه از برودت و مرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف تر هست - که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود و قاطی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بان مرتبه معینه از حرارت - و هم چنین در جمیع حرکات * و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلاب است - چه میان صورت مائی و صورت هوائی مثلاً صورت دیگر متوسط نیست که تلبس بان متصور شود *

و ارسطو طالیس در تعریف حرکت گفته - که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث آنه بالقوه - و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آنحالت برای وی - پس اگر آن جسم همچنین که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد - لا محاله این مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود * و کمال وی نسبت بحالت مغفونه دو چیز بود - یکی حصول آنحالت و دیگری طلب حصول آنحالت و سلوک طریق وی - و شک نیست که ثانی مقدم است بر اول - پس کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آنجسم است حصول آنحالت برای وی * و چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج - و جمیع حالات مندرج در تحت مقولات عشر - پس حرکت لا محاله در مقولات واقع شود - اما نه در هر مقوله * چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است - و حرکت در ذاتیات جایز نیست - چه تمامیت شیئی بذاتیات است * پس اگر ذاتی از ذاتیات شیئی او را حاصل نباشد آن شیئی آنشهی نخواهد بود - و چون

ندوده باشد - چه یکی از اشیاء مکان امکان وقوع حرکتست در او - پس خلف لزم آید *

و یکی دیگر از احوال مشترکهٔ احسام حرکتست - و حرکت خروج جسم است از قوهٔ فعل در سبیل تدویم * بایش آنست که جسم همراه در حالتی که او را ممکنست بالفعل حاصل نداشت - پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت بگویند - بلکه ماه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند - چون حاصل شدن صورت هوایی برای آب - یا رابحل شدن صورت مائی از آب * چه حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقباض - چه مادهٔ آب صورت مائی نگذارد و صورت هوایی ندرارد - و این هر دو تغییر در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آن است - چه اگر در دوان حاصل شود لا محاله در مابین آئین وقتی فاصله شود : چه نقالی آلات معد است * و چون میل زوال صورت مائی و حصول صورت هوایی فاصله زمانی حاصل شود - لزم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود * و ماه باشد که حصول دفعی نامی معین نداشته باشد - چون حصول مماسه و لا مماسه و محاذات برای جسم * چه حصول مماسه اگر چه نسبت حرکت باشد - لیکن در جمیع زمرات حرکت جسم موصوف لا مماسه باشد - پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی - و این معنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود * و اگر حصول تبدلات در سبیل تدریج باشد - چون حصول جسم در مکانی که در او حاصل نبوده باشد این معنی اعنی حصول در سبیل تدویم را حرکت گویند * و سبب تدویم در حصول آن است - که ماه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه * مثلاً هرگاه جسم خواهم که در ایذی حاصل شود لا محاله میان آن ایذی و مدان ایذی که بالفعل دارد ایذهای بسیار واسطه باشد - چه این نسبت جسم است بمکان - و مکان در هر چند مجاور مکان اول باشد خروج جسم

نیز اعتراضات کرده اند - اما همه مندفع است مگر اینکه بنابر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان - چه جسم محیط بر کل اجسام که محدّد باشد در مکان نتواند بود * و شیخ ابوعلی در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسمی در مکان - بلکه آنچه واجب است اینست که هر جسمی را وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد * و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان * و نزد قائلین ببعد - هر جسم را مکانی است طبیعی که هرگاه در او حاصل بود تقاضای سکون کند در او بالطبع - و هرگاه از او خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع * و نزد قائلین بسطح - چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعی است بکیفیت مذکوره - و حیز نزد ایشان مفهومی است اعم از مکان و وضع * پس جسم نمی مکان حیز طبیعی او مکان اوست - و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع اوست * و پیش هر دو طائفه - اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد - وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در او نباشد محال است * اما پیش قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطح باطنی بهم رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هرآینه وجود بعد لازم آید - و وجود بعد نزد ایشان محال است * و اما نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در او حرکت نتواند کرد - چه حرکت در خلا حرکتی است بیعراق - و حرکت بیعراق موجود نتواند شد - چه حرکت لامحاله در زمانی واقع شود - و حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آن هست که در زمان بیش از آن واقع شود و بطریقی تر باشد - یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریع تر باشد - پس اگر معارقی نباشد تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطء نکند - هر آینه وقوع حرکت در زمانی: درون زمانی ترجیح بلا مرجع باشد و آن محال است * و چون در خلا - اعنی مکانی خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد - لازم آید که مکان

و مراد از موهوم آنست که بوم در آید در خارج موجود نباشد * و این مذهب بحسب ظاهر بطل می نماید - چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصان است - و مکان جسم بزرگ لا محاله زاید است بر مکان جسم کوچک - و این زیادتی و کمی بحسب بوم محض نیست - چه عقل حاکم است بر زیاده بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج * و فی نفس الامر اگر چه ما تصور و بوم آن مکان نکنیم - شک نیست که هر چه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود * و ما در حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیقی حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن در خارج نیست - بلکه منتهای التزام در خارج دارد - و هر چه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود از بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منتهای التزام نایست * و این احتمالیست معقول در امر مکان - اما ایشان راضی باین نیستند - چه ایشان قایلند به تحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم - و آنچه ما گفتیم منتزعه شود از وجود عالم *

مذهب دوم منسوب است به فلاطون و حکمای اشراقیین - و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر در اینکه ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در بوم * و بطلان این مذهب را - اعمی بعد موجود در خارج - شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب شفا بذریع بیان نموده که ناظر در آن را گنجایش شک نمائید * و دور نیست که اگر نسبت این مذهب به فلاطون و حاکم اشراقیین صحیح باشد - مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجملة باشد نه وجود بعینه - راجع شود بالجه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم *

مذهب سیوم مذهب ارسطو و ابوعلی و سایر مشائیین - که گویند مکان سطح باطن جسم دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد - و آن سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن - چون سطح درون کوزه برای آب * و بر این مذهب

فصل دهم

در بیان احوال مشترکه اجسام

بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت خصوص مثل بساطت و ترکیب و فلکیّت و عنصریت * و مر اجسام را احوال دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست - بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود - و از آنجمله مکانست *

مکان در لغت و عرف عبارت از جسمیست که جسمی دیگر بر او قرا گیرند - چون ارض که بر او حیوانات قرا گیرند - و کرسی که بر او شخص انسانی قرار گیرند - و امثال ذلك * اما بحسب اصطلاح علماء اختلاف نموده اند در حقیقت آن * همه متفق اند در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود * یکی آنکه مساوی متمکن باشد و بزیاده شدن او زیاده و بکم شدن او کم شود - و لازم این معنی است که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود * دوم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او بمکان دیگر - و لازم این معنی امکان وقوع حرکتست در او * سیم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان داد - کما یق الماء فی الکوز * چهارم آنکه امکان با هم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند * و مذاهب مشهوره معتبره در مکان سه مذهب است *

یکی مذهب متکلمین - که گویند مکان هر جسم فضائی است موهوم که جسم در او گنجیده - چون فضای درون کوزه برای آب - و آنرا بعد موهوم گویند *

در ذنب خوانند - و گاه بشکل محی نماید آنرا نیازک گیرند - و احياناً باعکال
 دیگر نیز مرئی گردد * و اگر ماده بخان متصل باشد شعله یا بارض رسد -
 و آنرا حریق گویند * و گاه باشد که انحراف حادث شده در احوال زمین سبب
 انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محابس گردد - چون فی الحمله
 مکتب نماید سبب محاورت ارض میل نزدیک کند و منقلب بآب شود - چون
 بسیار گردد موجب شکافته شدن مرضعی از ارض شود - و انفجار عیون عذرات از
 آن باشد * و شک نیست که فرو رفتن نار آنها و ترقهای آب شده در مسامات
 زمین موجب اردیاه این صورت باشد - لهذا کثرت ترف و تاران سبب زیادتی
 آب عیون و قنوات گردد و قلش سبب قلت آن شود * و اگر بخار یا بخان
 محابس در ارض بغایت غلیظ باشد - یا مسامات زمین بغایت معدود بود -
 سبب قوت میل انحراف و انحنای محابس خروج و عدم قبول ارض مر انفجار
 و انفلاق را لرزه حادث شود * و اگر انفراف و انحنای مجتمع در مواضعی از ارض
 را طول مکنی در نطن ارض روی دهد * محاله بتدریج دهم مختلط شده مزاج
 حادث شود و سبب حدیث معدنیات گردد * پس اگر بخار غالب باشد احسام
 شفافه مثل یشم و بلور و زینق و امثال آن حادث گردد * و اگر بخان غالب بود
 امثال ملح و زجاج و نرشادر و کبریت تولد نمایند * و از اختلاط بعضی از این
 احسام با بعضی - چون زینق با کبریت بالحاء مختلفه احسام متفرقه چون ذهب
 و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث شود *

نوگردد که شاهد قضیه قوس قزح تواند شد * و نزدیک بامر قوس قزح است امر هاله *

حدوث هاله از ارتسام ضو قمر باشد در اجزاء رشیه متصغره مقبله مستدیره
 واقعه بحسب وضع در حوالی نیر - و بسیار اتفاق افتد که در دایره زیاده از اجزاء
 رشیه در حوالی نیر واقع شوند بعضی فوق بعضی - و در این حالت حالات
 متعدده مشاهده شود بر هیات دایره که بعضی محیط بر بعضی باشد - و از بعضی
 دیدن هفت هاله باهم منقول شده * و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در حوالی
 شمس نیز مرتسم شوند - و شیخ ابو علی بن سینا حکایت مشاهده این حالت کرده *
 و اما شهب و نیازک و نظایر آن - سببش آنست که هر گاه دخان متصاعد
 گردد و در طبقه زمهریره محتبس نشود و تجاوز نماید - پس اگر لطیف باشد
 چون طبقه دویم هوا رسد که فی الجمله مجاورتی با کره ناز دارند - حرارت ناز از دور
 در او تاثیر کند و مشتعل شود - و چون بغایت لطیف است زود منقلب
 بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد - و این را شهاب
 گویند * و اینکه می‌نمایند که کوکبی حرکت کرده - برای آنست که اول آن طرف
 که بکره ناز نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهیأت کوکب نماید - و چون
 بسیار لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند - فی الحال موضع
 متصل بآن موضع مشتعل شود و هم چنین تا بآخر رسد * اگر مشاهده شمع
 کشته که دودی در سر داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه درد بشعله
 متصل شود کرده باشی - دیده باشی که شعله چگونه در دود می افتد و میدمد
 تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد - هر آینه شاهد صدقی باشد قضیه مذکوره را *
 و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دوم مشتعل نگردد - بلکه طبقه اول رسد - و چون
 مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود * بلکه درنگ کند - و بسیار
 باشد که روزها و ماه ها درنگ کند و با شکل مختلفه واقع شود - و گاه باشد که
 بهیأت گیسوی فرو رفته نماید و آنرا در ذوابه گویند - و گاه بصورت دم نماید و آنرا

و آن سعیدی باشد که در وقت صباح اکثر در روی گیاهها و در کها که در روی زمین ریخته باشد مرئی شود - و لستش نشنم چون نسبت برف باشد بناران * و گاه باشد که دخان ناخار متصاعد مخلوط باشد - و چون لطیفه رهبرانه رسد سحاب منعقد گردد - و دخان در مابین سحاب معتقد شود - و اگر حرارتش ناکی ماند میل صعود نماید - و اگر رایل شود نسبت برودت و ثقل احراء ارضیه میل بسفل نماید - و لا محاله در حالت صعود یا نزول تدریج سحاب کند - و مرئی که از دیدن سحاب حاصل شود بعد باشد * و اگر آن دخان نسبت به حرکت عذیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و رزون منظمی گردد برق باشد - و اگر غلیظ باشد و دیر منظمی گردد ماعفه باشد - و منظمی بشود تا زمین رسد * و گاه باشد که لطیف شود - و اگر بحسب متخلخل صند داری در خوردن در مفاخذ او نفوذ کند و احراق وی نکند - و اگر بحسب صند صلب رسد و برا دکاندن - پس اگر نکیسه از رسد زر را دکاندن و کیسه بسوزد - الا ما احترق من الذمب * و گاه باشد که بهمان کثافت و غلظت ناکی ماند و بهر چه رسد بسوزاند - و کثیرا ما یقع ملی الجبل و امثاله فیه که دگا *

و اما قوس قزح - باین تعصیلی سدهش بغایب مشکل است - و تعصیص سبب اختلاف الوائش * و بیان احوالیش اقسام فری بقر اعظم است در احراء رشیه متغیله مائیة واقعه در هوا بهیات استداره که در عقب آن جسمی قیوه مثل حدل یا اثر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند - و تحریر معلوم شده که ریهای آینه حکایت لون و مزج کند - اما حکایت شکل و صورت نتواند کرد * و سبب اختلاف الوائش علی سبب الاحمال اختلاف استعدادات آن احراء تواند بود - تا اختلاف اوصاف بحسب قرب و بعد از دیر - یا ترکیب میان فری دیر و الوان محتلعه غمام - و حدوث این صورت از احراء مذکوره بعید نیست * اگر انروی خون را ترکنی و متوجه قرص آفتاب شوی دهنیتی که نظر تراز نارهائی موی صاحب منعکس ناقتاب شود - هر آینه الوان عجیده مشاهده تر

قصری ببالا نموده داخل شیشه شود * اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نشده و با استحکام طبیعی خون باقی است برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد * اعتراضی که بر این دلیل میکنند - که اگر شیشه مذکور را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف توان کرد - باطل است * چه اگر برودت بالفعل موجود نیست - اما صورت مبرده که صورت مائی است موجود است - و او باعدان بلت که مقارن اوست علت تکثیف تواند شد - چه حق این است که فعل در عناصر منسوب بتسورت است نه بکیفیت * و اما دلیل امتناع خلا بعد از این خواهد آمد انشاء الله تعالی العزیز و نوعی دیگر از باد باشد که آنرا سموم گویند - یعنی متکثف بکیفیت سمی - و سببش آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند - چنانچه در بلان بغایت گرم سیر - و یا مرور باراضی حاره کبریتیة نماید و کیفیت سمی کسب کند * و گاه اتفاق افتد که سبب حدوث ریح در جهات مختلفه بهم رسد - و همه بهم متوجه شوند - و بیکدیگر برخورد کرده پیچیده شوند - و گرد و غبار از روی زمین در اینها پیچد - و چون همه باهم مصادم باشند و از جهت دیگر راه بدر شد نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را گرد باد خوانند * و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریره نرسد - بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمائی بار برخورد - و اگر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد - و در کوهستانات امثال این بسیار از اوقات مشاهده میگردد * و گاه باشد ابر منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شود - و فی الجمله در تک کرده بادنئی حرارتی مرتفع گردد و میخ عبارت از آن باشد - و در بلان رطبه بتخصیص قریب ببحر این صورت واقع شود - و اگر بسیار نباشد و قاشب بماند از برخورد برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم شود - و اگر بیشتر باشد صغیر منعقد گردد -

از اجتماع نام منعقد گفته متنازل خون برف عذرات از آن باشد * و اگر ببرد
 عدید باشد - اما نه بمولد که پیش از اجتماع عقد امزاد مائی کند - بلکه بعد
 از اجتماع منعقد شده نزول نماید لکن عذرات از آن باشد * به جملة چوب
 امزاد مائی از امزاد هوائی بالتعام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف
 شود - و آه باشد که سحاب بسبب عذرات لکائف ثقیل گردد و مهمل بسفل
 شود - و در الثانی حرکت امزاد مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف
 شده منقلب بهوا گردد - و چون در حرکت است بان حادث شود - چه بان عذرات
 است از هوای متحرک - و سحاب بی آنکه بارش کند مرتفع گردد * و آه
 باشد که بسبب الدفاع سحاب بجانب سفلی هوای مجاور او متحرک شده بان
 حادث شود بی آنکه امزاد مائی منقلب بهوا شود * و آه باشد که سحاب
 حرارت ریاخ لخلخل و لکائفی بود که در هوا بهمرست * و لخلخل در اصطلاح
 عذرات از ریاخ عذرات متعارف جسم باشد بی آنکه امزاد جسم ریاخ شود - و لکائف
 عذرات از کم شدن متنازل بی کم شدن امزاد * و حرارت موجب لخلخل شود
 در اجسام و ببرد موجب لکائف * و چون هوا متخلخل شود هوای مجاور
 خون را دفع کند - و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند - و منجر
 بهبرد ریاخ گردد * و چون هوا متکثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع
 خلا بسوی او حرکت کند و بان حادث شود *

و حکما را در اثبات لخلخل و لکائف دلائل تجربیه بهیار است - و از
 آنجملة آنکه چون شیخه کلاب زن را بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب سرنگون
 کنند آب داخل او شود - و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون کنند داخل
 نشود * و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد -
 و اندک هوائی که مالد بذات امتزاج خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیخه
 را پر گیرد - و چون متصل بآب شود ببرد طبیعی آب تکلیف او کند و بمنه
 اصلی خون عود نمایند - و بنابر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبیعی خون حرکت

فصل نهم

مرکبات ناقصه

در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد * و اما سایر مرکبات تامه اعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده - احوال شان در باب دوم بیان کرده شود انشاء الله تعالی *

اکثر مرکبات ناقصه که آنها را کاینات جو نیز گویند - بسبب آنکه اکثر در مابین زمین و آسمان حادث شوند - ماده قریبشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقصند * چه بخار اجزاء مائی است که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج با اجزاء هوائی شده مایل بعلو شود - و دخان اجزاء ارضی است که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته میل ببالا نماید * و پیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب بروت از مجاور خود می نماید دو طبقه است - یکی آنکه اثر شعاع منعکس باو میرسد و بر بروت مکتسبه باقی نمی ماند - دوم طبقه زمهریره که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصرافت بروت مکتسبه باقی است * پس هرگاه بخار متصاعد که لا محاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریره رسد و از بروت متکاثف گردد سحاب عبارت از آن باشد * و بعد از تکاثف اجزاء مائی از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد باران عبارت از آن بود * و اگر بروت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش

و حرکت ارادی نشود - آن مرکب را نبات و صورتش را انفس نباتی خوانند * و اگر نا آنها مبدأ حس و حرکت ارادی نیز شود - آن مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند * و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند * و لا محاله این صور ثلثه اعمی صوب معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشد در کمال و نقصان - هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه اثرش کمتر نقصان در یکتر * و چون فیما بین این صور نسبت استحقاق کیفیت مسمی مزاج است - پس اختلاف در کمال و نقص نیز نسبت اختلاف در استعداد مزاجی باشد - و اختلاف امرجه راجع شود تفاوت در تشابه که منشأ جهت وحدت و مبدأ نگانگی است * پس هر مزاج که تشابه در از بیشتر به وحدت نزدیکتر - و صوب فائده استعدادش کاملتر * و هر چه تشابه از کمتر با اختلاف و فساد مایل تر و صوب فایده نقص از ناقص تر * و مدشا تشابه قرب اجزاء عناصر است در کیفیت و کمیت هر دو یا کیفیت تنها - و مقدار تاثیر و تاثیر ندهد دیگر * و اگر فرضاً مرقئه تساری رسد آمزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن در حکما موصوفه میخوانند - و هر چند در یکتر باشد تسوای در یکتر باشد با اعتدال حقیقی * و مزاج معتدل را معنی دیگر است که آنرا معتدل طبی خوانند - . آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید آنقدر از کمعیات اربعه که در صدور آثار آن تروحه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن لا محاله موصوفه تواند بود * و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گعیم ناقص بود - خارج از اعتدال باشد - یعنی اعتدال طبی * اما بطور باعتدال حقیقی حتمی امرجه خارج از اعتدال باشد - و خروج از اعتدال طبی در هر نوع بازل شود مرقئه که اگر از آن در گذرن آن نوع محفوظ نتواند بود * پس مانس مرقئه معتدل طبی مزاج هر نوع - و مانس مرقئه نازل مدکوره را - که لا محاله مشتمل بر مراقب کثیره خواهد بود - عرص مزاج خوانند *

فصل هشتم

در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات

اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده بآهم بر آمیزند صورت هر یک باعدان کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند - و همه از هم متأثر شوند - و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود - و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود - بحیثیتی که نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت برودت حرارت - و نظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت - و این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتریعنی نیم گرم بهم رسد * و چون کیفیات اربع که در غایت مذاقات و ضدیت باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند - و جهت وحدتی میانشان پیدا شود - و مخالفتهای به یگانگی و بیگانگی باآشنائی مبدل شود * لا محاله مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی داشتند که مناسب به یگانگی فعل و تاثیر میگرد - این صورت بر وفق یگانگی کار کند - و چنانکه صورت اول کار هر یک بیش نمیتوانست کرد - کار همه از این صورت تنها صادر تواند شد * پس در اصطلاح کیفیت متوسطه متشابهه را مزاج - و این عناصر مصور شده بصورت وحدانی را مرکب قام خوانند * و اگر آن کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر قام گویند - مانند ابرو میغ و بخار و دخان و مثال آن * و مرکب قام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکبی گردد - اما اغتذا و نما از او صادر نشود - آن مرکب را معدن خوانند * و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود - اما مبدأ حس

و اما استحاله - اعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیگر را - معلوم است
 از گرم شدن آب از آتش و هوا - و هم چنین گرم شدن خاک از این هر سه -
 و سرد شدن هوا از آب و هم چندان محاورت خاک *

و اما استحاله آتش بهوا - معلومست از قلت تاثیر شعله ضعیف در هوای
 بغایت سرد بحیثیتی که انکشت در او نگاه توان داشت - و گاه باشد که از غایت
 سرما می اهل منتفی گردن * و بعضی از قدما انکار استحاله و انقضا هر دو
 نموده اند و قایل شده که همه عناصر بهم مخلوطند - بلکه تا سایر طبایع نوعیه -
 مثل لحم و عظم و ثمر و عسل و عنب و امثال اینها مزوج * گاهی بعضی
 از طبایع داور غالب باشند و دیگرها کاس و مغلوب - و حکم تسمیه مر داور و غالب
 را است * پس تواند بود که آنچه اهل اهل آنست مثلاً وقتی دیگر باز یا لحم یا ثمر
 یا غیر آن شود - ناین معنی که احرار یکی از طبایع که در او مکتوبست ظاهر
 شود - و در آنوقت مسمی آن اسم گردن * و هم چندان آنی که وقتی سرد
 است وقت دیگر گرم گردن - نسبت آنکه احرار حار یا سرد که در او مغلوب بود
 غالب شود * و بعضی دیگر گویند که استحاله دعوی احرار حار است از جسم
 حار در جسم داور - و یا دعوی احرار داور از جسم حار - و هم چنین در
 سایر کیفیات - مثلاً گرم شدن آب را چنین دانند که احرار معار از حرم داور
 منعصل شوند و در حرم آب نمود کندن * و این هر دو مذهب در عایت سخافت
 است - چنانکه بر صاحبان طبیعت مستفهم پوشیده نیست * و ادنی چیزی که
 بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست - که این همه آتش که در وقت اشتعال
 هیرم از او منعصل میگردن - تا آنچه در ظاهر و باطن احکمر بعد از انعصال شعل
 دافی ماند - معلوم است بالضرورة که در باطن هیرم پیش از اشتعال
 موهون باشد و احرار او نکند و شکستی و سائیدن ظاهر بشود * و بر فساد مذهب
 ثانی حدیث حرارتست لمحرر حرکت بی و همون تاریکی که ممکن باشد نفوذ
 احرار ری - مانده دو چوب خشک که بهم سایند گرم گردن و گاه باشد محترق شود *

از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقی است - و معلوم است عدم طریان مرزین بان یا عدم مانعی از آن *

و اما انقلاب هوا بآتش - بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد - و مبالغه تمام در دمیدن آن نمایند هوایی که در اندرون وی باشد منقلب گردد بآتش بحیثیتی که آهن را نرم کند و جلد را بسوزاند *

و اما انقلاب هوا بآب - معلوم است بتجربه که چون طاسی بر قطعه از جمد بگردانند قطرهای آب بر سطح طاس نشینند - و هر چند پاک کنند بار دیگر نشینند - و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانده طاس باشد منقلب شود بآب - چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود * چه آب بالطبع میل بیلا نکند - و اگر چنین بودی حادث اینصورت از آب گرم اولی بودی * و نتواند بود که اجزای مائی در هوا بود - و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند - چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود - چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب * و بر تقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی - و بر تقدیری که نشستی متتالی و بی فاصله زمانی ننشستی *

و اما انقلاب آب بهوا - معلوم است که از تخلخل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن *

و اما انقلاب مأ برض - مشاهده است از بستن سنگ مرمر از آب جاری - چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن *

و اما انقلاب ارض بماء - معلومست نزد امتاب عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیل آب گردانند * این بود بیان انقلاب عذامر بعضی یبوسی *

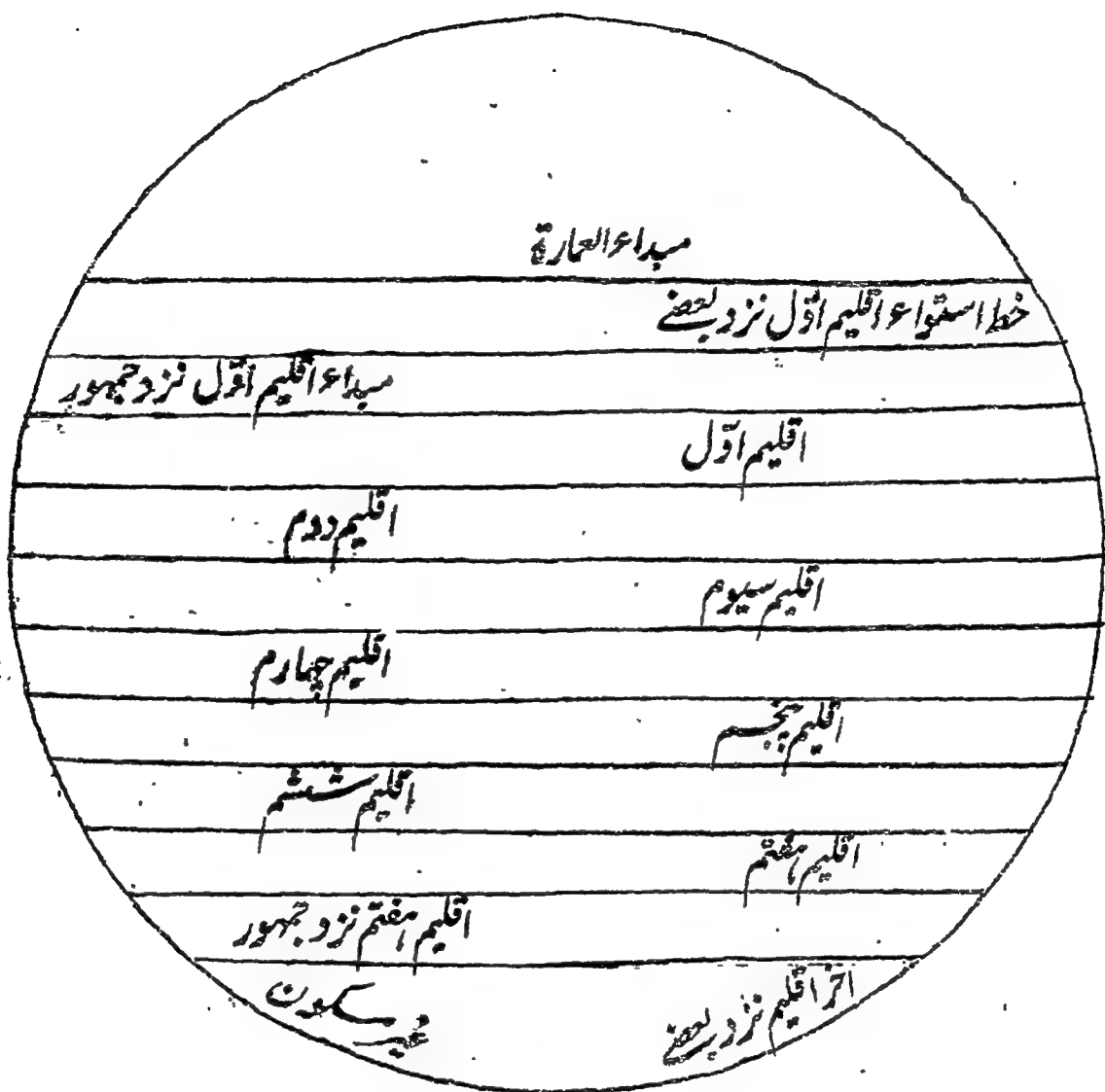
فصل هفتم

در بیان انقلاب و استحاله عناصر

هر یک از عناصر مذکور منقلب شوند بهر یک از ثلثه ناقیه فی واسطه یا بواسطه * پس هر یک از محاور پس منقلب شوند بان دیگر فی واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه * پس نار منقلب شود بهوا بیواسطه و برعکس - و آب بیک واسطه و برعکس - و بارض بدو واسطه و برعکس * پس انقلاب فی واسطه شش صورتست - انقلاب نار بهوا و عکس آن - و انقلاب هوا آب و عکس آن - و انقلاب آب بارض و عکس آن * و انقلاب بیک واسطه چهار صورت - انقلاب نار آب و عکس آن - و انقلاب هوا بارض و عکس آن * و انقلاب بدو واسطه در صورت انقلاب نار بارض و عکس آن * و مجموع دوازده صورت بیش نیست * و هرگاه انقلاب بیواسطه ثابت شد - انقلاب بواسطه محتاج اثبات نیست * و دلیل در انقلاب بیواسطه مشاهده است و عیان *

اما نار انقلاب بهوا - چنانکه در شعلهای در افروخته از هیزم و چرغ و غیر آن * چه هیزم و درغن و غیر آن لا محاله آتش شونده - پس اگر آتش بهوا نشدی نایستی که شعله چرغ مثلاً قدریم اصعاب مصاعف شدی * پس لا محاله شعله قدریم منصل شده منقلب گردد بهوا * و نتواند بود که شعله منصل شده همان آتش نداشته و سبب صرافت مرئی نشود - که اگر چنین بودی نایستی که آتشی یا چراغی که در زیر خیمه در افروزد حادی از خیمه را بسوزاند - و حال آنکه هر چه سبب مرئی شدن از پیش

دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممنوع است - و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است - چنانکه در "حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد * دلیل بر فساد این مذهب - اعنی حرکت مستدیرۀ ارض - دو چیز است * یکی آنکه اگر ارض را حرکت مستدیرۀ بودی بایستی که اجزاء او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشد - چه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر شوند از مبدأ واحد ضروریست * دوم آنکه اگر کرۀ ارض متحرک باشد مثلاً بطرف مشرق - و تیر اندازی بقوۀ معینه تیر اندازن یک نوبت بطرف مشرق و نویتی دیگر بطرف مغرب - باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش بغایت اسرع نماید از حرکت شرقی - اگر متساوی باشد حرکت شرقیش اصلاً محسوس نشود - حرکت غربیش سریع نماید - و اگر ابطأ باشد حرکت غربیش شرقی نماید * و همه اینها بر خلاف واقع است - و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت کند با ارض چنانکه کرۀ نار مشایع فلکست نزد جمهور * چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط - و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط * و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف یکی صغر و دیگری کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند بر یک زمین نتواند آمد - چه تحریک محرک واحد بقوۀ واحدۀ مرکبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوۀ مرصغیر را * اما اینکه شاید هوا با ما فی الهواء مشایعت نماید اصلاً معقول نیست - چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی که مماس آن هم نیست چگونه صورت تواند داشت *



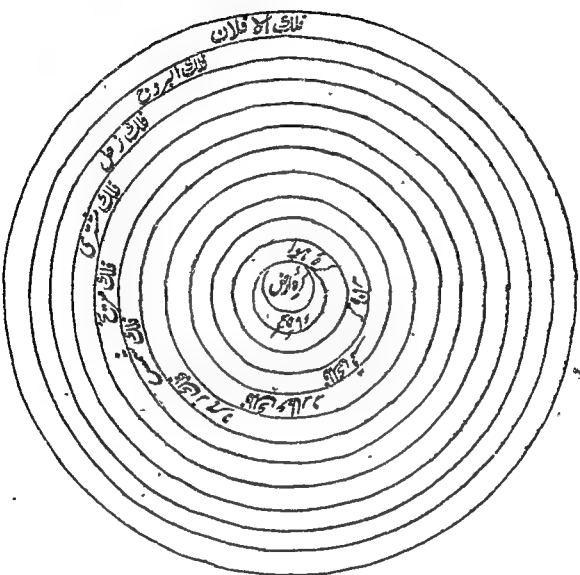
این نقشه متعلق بصفی ۵۰ میباشد

و نزد جمهور مبداء اقلیم اول موضوعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد - و درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود - و از آنجا تا خط امتوا بجهة قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند * و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبداء اقلیم اول را از خط استوا گیرند * و در مبداء و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست - و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند - و صورت اقالیم از این شکل متصور شوند *

اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالمست آنست - که کره ارض در وسط حقیقی کره عالم واقع است بحیثیتی که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم - بلکه جرم ارض خود بمنزله مرکز عالم است - چه کره ارض را نسبت با فاک قدر محسوس نیست - و وجود نقطه یش ندارند * و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالم است آنست - که قمر هرگاه و در هر موضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد * و مقابله حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند - یعنی شمس بر یک طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر * و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته باشد * و چون سبب انحنای حایل شدن ارض است میان شمس و قمر - پس ارض باید که در مابین طرفین قطر مذکور باشد - پس هرگاه در هر موضع که مقاطره حاصل شود انحنای روی دهد - باید که ارض در مابین هر قطری از اقطار عالم تواند بود - و این بتغذیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که مبرجیم اقطار عالمست * و از این دلیل ظاهر میشود که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست - اما حرکت مستدیره - جمعی از قدمای گمان کرده اند که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه - و حرکت شرقیه کواکب را که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب متحقق بان انکار نموده اند - و طلوع و غروب کواکب نسبت بحرکت ارض داده اند - و پنداشته اند که کواکب را با حرکات خاصه غربیه که

منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردیده * و وقتی که حقیقت بحرکت خاصه خود منتقل شود تواند بود که ربع شمالی در آب فرو رود و ربع جنوبی از آب بر آید - کل ذلك بتقدیر العزیز العلیم * و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع سیزده کره اند - بعضی محیط بر بعضی - و مجموع عالم جسمانی که کره ایست بزرگ مرکب از این کرات ثلثه عشر نماید استعانت ازین شکل میتواند نمود *

این ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب و بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم شده که هر قسمی را اقلیمی نامند - و طول هر اقلیمی از مغرب است تا مشرق و عرضش چنانکه درازی روز نیم ساعت تفاوت کند * بیانش آنست که در مواضع خط استوا بسبب آنکه افقش بدو قطب معدل میگردد - جمیع دوائر صغار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات یومی گویند قطع افق منصف میگردند - و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو حصه مدار یومی است - که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه باهم برابرند - پس همیشه روز و شب در آن موضع باهم برابر باشد * و هر موضعی که از خط استوا دور بود و بقدر دوری او افقش مائل شود - قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض گردد - و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خردتر - و در مدارات جنوبی بعکس این - و موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود * پس در خط استوا صریح از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود - و هر چند بطرف شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود - تا بجائی رسد که اطول بام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد - و آن موضع منتهای اقالیم باشد در عرض نزد جمهور * و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند - و بجهة قلت اعتبار نکرده - و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند - و آخر عمارت را آخر اقالیم گیرند * و هم چنین در مبداء اقالیم در عرض نیز اختلاف شده -



این نقشه متعلق بصفحه ۴۹۱ میباشد

گردد - و در او حادث شود سحاب و رعد و برق * چهارم هوای مجاور ارض و ماء
که بار می‌رسد اثر شعاع منعکس از زمین و دیان کیفیت حدوث اشیا مذکوره
انشاء الله تعالی عن قریب بدید *

سیم بارن رطب و آن عنصر آبست و محیط بقریب سه ربع زمین -
و دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دره‌های دیگر متصل بآبست
عبارت از این کوه آبست - و آن کوه آبست نالعام - و با وجود نالعامی سطحین
او نیز بر کریت حقیقی باقی نیستند بظاهر اسبابی که مذکور شد *

چهارم بارن یا بس و آن عنصر خاکست و واقع بهیئت کوه مصمت - مرکز
مرکز عالم و او را سه طبقه است * اول طبقه که محدس گردد در او ابخره
و اندخن و در او حادث شود جدل و معادن و نباتات و حیوان متوالده *
درم طبقه طینیه که ضمروچ است با آب * سیم طبقه ارض صرف که محیط
است بمركز - و گفته اند که در نهایت لطافت و شفاف است - چنانچه بعضی
از اثار حکایت کرده مشامد خاک از بعضی فترات که بدست احساس آن
میکردند و بوزن درمی آمده اما مرئی نمیشده - و این کوه ارض واقع
است در میان کوه آب - چنانکه قریب ربعی از او از آب پر آمده بسبب مسکن
حیوانات و نباتات - که ربع مسکون عبارت از آن است * و آن ربعی است
مستطیل - طولش از مغرب بمشرق - و عرضش از خط استوا که دایره آبست
بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت قطب شمال باشد *
چه زمین از قطعه دائره استوا و دائره دیگر که بدو قطب دائره استوا و بدو نقطه
محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره گذرن - بجهت ربع
مساوی مستطیل منقسم شود - طول هر یک بقدر نصف و عرضش بقدر ربع
از دائره عظیمه - دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگر تحتانی و دو ربع دیگر شمالی
کل و ربع فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون * و گفته اند که چون
اربع آفتاب شمالیست و خفیف و بی جبروتی و از آب بسبب قریب آفتاب

و دلیل بر وجود کرهٔ نار وجود این آتشفهاسست در پیش ما - و وجود از در مرکبات و احتیاج مرکبات باو * پس در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر عناصر را هست - و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این آتشفهاسست بالطبع بسوی بالا - و حال آنکه کرهٔ نار در طبیعت با این آتشفها یکی است - و از آنچه گفتیم روشن شود که کرهٔ نار عنصر براسه باشد * و بعضی بر این رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست متکون شده - و بسبب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبود - و حق مذهب اول است چنانکه اشارهٔ بآن شده * و کرهٔ نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت زوات اذتاب و نیازک و امثال ذلک - یعنی ستارهای ذنب دار و نیزه دار و غیر آن که احياناً در حوالی کرهٔ نار حادث شوند - چنانکه بیاید انشاء الله تعالی *

دوم حار و رطب و آن عنصر هو است - و بحسب طبع مقتضی کرویت ست - و لهذا بهیأت کره واقع است - اما باقی بر کرویت حقیقی نیست * ما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است - بسبب حدوث حوادث مذکوره - اعنی ذو ذنب و نیازک - چه اینها متصل بکرهٔ نار اند و داخل در هوا - چون نار صرف نیستند - اتصال آنها بکرهٔ نار موجب خلل در کرویت وی بیست - و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاکست - بسبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و هم چنین وجود اشجار و عمارات و سنگها و کوهها و امواج دریاها خلل در کرویت پیدا کند *

کرهٔ هوا را چهار طبقه است - یکی مجاور کرهٔ نار که ممزوج است باجزاء ناریه - و در او حادث شود کواکب ذوات اذتاب و نیازک و غیر آن * دوم طبقهٔ هوای غالب - که در او اجزاء عنصر غریب بغایت کم بود - و در او حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده * سیم طبقهٔ زمهریره که در کمال برودت است بسبب مجاورت آب و زمین - و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس

فصل چهارم و پنجم خارج از درس است

فصل ششم

در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوالات

بدانکه عنصر نسیط بدست تنوع و وحدان در چهار گونه است * اول حار یا نس - و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است - و عنصر نار تحت محدب در کرویته که مفعولی طبع نسیط است باقیست - چه از آن جهت و بر ممانعی و قسری نتواند بود - چه از آن جهت منتهی دعالَم افلاکست و قسر در عالم افلاک نیست * اما از جهت مقعر - بعضی تواند که بر کرویته طبیعی نموده نسبت اتصال انبخته مرتفعه از تحت نسری او * و این قول نعیب صعیف است چه وصول انبخته نادر مستلزم حرق او و دخول و بودن در او نیست تا او را از کرویته حقیقی بیرون نهد - چه شاید که در سطح مقعورش مدسط گردند * اما می توان گفت مراد قائل این باشد که از وصول انبخته محزون قرب آتش در او افتد در سبیل اتصال - و ناس سبب جزئی از آتش بر دیگر شود ممرکز عالم که ممرکز کرات جمیع عالمست - پس از کرویته حقیقی بیرون افتد - چه کوه حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزاء سطحش ممرکز در قرب و بعد یکسان باشد *

و جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد *

و مراد از کره جسمی است مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی * چه کریت
مناسبست با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود - و در شکل
کره نیز امور مختلفه یافت نباشد * چه شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض
شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم - و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف
نباشد هیئات حاصل شده نیز مختلف نتواند شد * و طرف جسم کره نیست
مگر سطح واحد مستدیر * و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و متعدد
باشد - چه یک طرفش سطحست و طرفی دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر -
چنانکه در اشکال مضلع که مثلث و مربع و نظایر آن باشد - و در جسم غیر
مضلع که مستدیر باشد - اما الاستداره آن مانند الاستداره گوی نباشد - چون
بیضه - اگر چه در او بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در الاستداره
مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست * پس در او نیز اختلاف یافت شود
و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود *

و کره بر دو گونه بود - مجوف و مصمت - و در کره مجوف لامحاله دو
سطح یافت شود - یکی را که از بیرونست سطح محدب و دیگری را که از درون
باشد سطح مقعر خوانند * و این دو سطح با هم متوازی باشند و با هم غیر
متوازی * و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم بتثبیتی که جمیع ابعاد
مابین با هم متساوی باشند * و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح
که از بیرون با محیط باشد *

باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد - و معنی اختلاف نوعی همین
 است چنانکه در فصل منطق اشاره بان شد * و این جزء دیگر را نسبت آنکه
 جسم بانضمام آن نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند -
 و بسبب آنکه مبدأ حرکت و سکون و سایر آثار جسمست طبیعت گویند *
 و بالعمله جسم مختلف و متدوع شود بسبب صورت نوعیه مختلفه انواع
 مختلف - و بدین سبب جسم مطلق را تا آنکه در حد ذات خون نوع واحد
 است عارض شود که جنس گردد انواع مختلفه احسام را - و این نسبت
 امتدادیست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی *
 و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است فلفلی بودن و عنصری
 بودن * چه اگر جسم قابل آن باشد که تا جسم دیگر مخلوط و ممزوج شود
 بحیثیتی که خامیت هر یک شکسته شود و از مجموع خامیتی متوسط حاصل
 شود - آن جسم را عنصری گویند و الا فلفلی - و عبارتی دیگر اگر جسم قابل آن
 باشد که صورت نوعیه اش رایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل آید
 آن جسم را عنصری گویند و الا فلفلی * و دیگر اختلاف بساطت و ترکیبیت -
 چه اگر جمع بیامده باشد از احسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه علیحدّه
 باشد - و عبارتی دیگر اگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که هر
 جزوی که در آن جسم فرض کنند تا کل آن جسم در صورت نوعیه شریک نباشد
 آن جسم را بسیط گویند - مانند آب و آتش و غیر آن * و اگر نه این چنین
 باشد بلکه مجتمع از احسام مختلفه الصور باشد - و یا هر جزوی که
 در او فرض کنند در صورت نوعیه تا کل مشارک نباشد - اگر چه بسیاری
 از اجزاء مشارک باشند - آن جسم را مرکب خوانند - مانند بدن حیوان
 و مانند لعل و یاقوت و غیر آن * مثلاً یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در او فرض
 کنند تا کل در صورت یاقوتی مشارک است - اما تحریر بالاخره منتهی شود
 بعناصر که هیچک از آن در صورت یاقوتی مشارک نیست *

فصل سوم

در اثبات صور نوعیه و بیان اختلاف اجسام

دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه - و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع - یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر * چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد - و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد - و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد * و اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود - بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید * اما مگر این سبب اختلاف نوعی جسم نشود - چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و معین به هیچ تعینی نیست چنانکه اشاره آن شد - و جسم لا محاله بالفعل و متعین است * پس بمحض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتوانشد * و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا - چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد - چنانکه ظاهر است در آب و آتش - چه آب اثرش - تبرید است و تقاضایش میل به پستی - و آتش اثرش گرم کردن است و تقاضایش میل بالا - و همچنین سایر اجسام * پس ناچار است در جسم از جزء دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار - و بسبب این جزء اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند - چه تریزین تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل

و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی
و قسم جوهر مقولات عشر خوانند - که نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر - و إطلاق
مقوله بر جنس عالی کنند * و جمیع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات
منتهی داین اجناس عالییه شوند * و در میان ممکنات جنس که نه یکی از اینها
باشد و نه داخل در یکی از اینها مقصور نشوند *

اگر ریاض متصف بمقدار شود و گردند فلا بیاض یکشمار است - نسبت اس
 باشد که جسمی که محل ارست یکشمار باشد * پس اگر مقدار مجموع طول
 و عرض و عمق جسم را با هم ملا حظه کنند این مجموع مقدار را جسم تعلیمی
 گویند * و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم حریم است و می
 این قسم از مقدار * و تمدد لفظی میان این هر دو معنی آن بود - که انرا جسم
 تعلیمی گویند و آنرا جسم طبیعی * پس جسم طبیعی حریم است معروض
 جسم تعلیمی - و جسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی * و اگر مجموع
 دو بعد جسم را با هم تنها بدون بعد سیم ملاحظه کنند - مثلاً طول و عرض را با هم
 بدون عمق منظور دارند - و عمق را معدوم و منتهی شماره - آن مجموع دو بعد
 با هم را سطح خوانند - و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را
 منتهی فرض کنند آنرا خط خوانند * پس خط طرف و کناره و منتهای سطح
 باشد - و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی - و جسم تعلیمی مجموع
 مقدار جسم طبیعی * و بعد واحد خطی هرگاه منتهای باشد * طرف و نهایت
 آنرا نقطه خوانند - پس نقطه لا محاله از حدس مقدار نداشته و قابل قسمت
 بدون نا آنکه قابل اشارت حسی بود * و نقطه شریک بود با حره لا یتجری در عدم
 قبول القسام - و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در حره و نسبت همین
 است که نقطه موهوم می تواند بود * و دلیلی که دلالت بر نطال حره
 لا یتجری کند دلالت بر نطال او نکند *

و اما کیف عرصیت که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت - چون سعیقتی
 و سیامت خوانند * و درود و سنی و سنیکی و امثال آن * و ارحمله
 کیف هر چند مختص در باب انفس باشد از انسانی و حیوان آنها را کیفیات
 نعنانیه خوانند - چون علم و قدرت و اراده و امثال آن * و هر چه یکی از حواس
 پنجگانه اندازاک توان کرد کبعبیات محسوسه خوانند - چون الوان و روائح
 و طعوم و امثال آن - و اقسام دیگر نیز اعتبار شده *

و بتبعیت او بر موضوع او * و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است
قسمت خارجی که انفکافی گویند - و قسمت ذهنی که فرضی خوانند
و آنچه خاصه کم است قسمت فرضیت - و قسمت انفکافی خاصه هیولانیست
اما بسبب کم *

و کم بر دو گونه است متصل و منفصل - کم متصل آنست که میان هر
قسمت که در او فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو - باین معنی
که چون حدی فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت
آن دیگر باشد * مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف
ذراع - چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصف
باشد و بدایت نصف دیگر - و این کم متصل را مقدار خوانند * و کم منفصل
آنست که نه این چنین باشد و آنرا عدد خوانند - مثلاً میان دو سه و
دو جزء پنجد حدی نیست که مشترک میان هر دو جزء باشد - چه ثانی
که نهایت دو است بدایت سه نیست - و ثالث که بدایت سه است
نهایت دو نیست *

و کم متصل بر دو قسم است - قار الذات و غیر قار الذات * قار الذات
آن بود که مجموع اجزاء مفروضه وی با هم در یک آن موجود باشند - چو
مقدار یک ذراع - چه مجموع اجزائی که در او فرض کنی چون نصف و ثلث
و ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجودند * و غیر قار ذات که هر
جزء که در او فرض کنی با هم یکبار موجود نتواند بود - بلکه تا یک جزء
مفروض او معدوم نشود جزء دیگر موجود نتواند شد - چون باشد - آن
جزوی از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود
آن جزو بود موجود نتواند شد * و مقدار متصل اولاً و با لذات درص نتواند شد
مگر جسم را - چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار
متصل است - و عارض غیر جسم اگر شود به تبعیت جسم باشد - مثلاً

جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست - بلکه تعین
 از عین قابلیت همه تعینهاست - و تعلیقتش محض قوت قبول همه صورتها *
 و اول تعین و نخستین صورتی که قبول کند - تعین قابلیت ابدان ثلثه است
 که صورت جسمیه عبارت از اوست و جزو دیگر است از جسم مطلق * و جسم
 مطلق مرکب است از جزو مادی که هیولای اولی است - و از جزو صوری
 که صورت جسمیه است * و این مذهب صحیح است - و توهم مردم که قول
 بهیولای مستلزم قدم عالم است باطل است * چه دانستی که قول بهیولای
 بمعنی ماده الموان مذهب همه علماء است - و خلاف در ما صدق هیولاست
 نه در مفهوم هیولای * و اگر کسی توهم کند که قائل شدن بماده الموان مستلزم
 قدم عالم است - بسبب آنکه لازم شود که ماده الموان ممنوع نباشد پس قدیم
 باشد - این توهم نیز باطل است - چه لزوم عدم مصنوعیت ماده الموان از ماده
 دیگر مسلم است - و از این جا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید * اما لزوم
 عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست - چه گاه باشد که
 مصنوع گویند و مخلوق از ماده خوانند - و گاه باشد که مصنوع گویند
 و مخلوق مطلق خوانند - و معنی اول اخص است از معنی دوم - و از لغی
 اخص لغی اعم لازم نیاید - و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند - مقابل
 او را مبدع گویند * و همه علماء متفق اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند
 مصنوع و مبدع - و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند *
 عرض سه گونه است - چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است
 آنرا که خوانند - و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبتی
 نیز گویند ~~دیگر~~ اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیفی
 خوانند * اما که عبارت از قدر و اندازه اشیا است - و قسمتی که در اشیا
 واقع شود از خاصیت اوست - چه هر شیئی تا قدری برای وی معتبر نشود
 فرض قسمت بر او متصور نباشد - پس قسمت بالذات بر او واقع شود -

متعین بهیچ تعین نتواند بود - و حال آنکه جزء لا یتجزی متعین هست - و لا اقل بتعین وحدت و کثرت - پس ماده الموان نتواند بود *

و از این که گفتیم بطلان مذهب ذیمقر اطیس نیز لازم آید - چه مذهب وی آنست که ماده الموان اجسام صغار صلبة است که از غایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد - و بهمین جدا شود از اجزاء لایتجزی * و وجه بطلانش ظاهر است - چه تعین او ظاهرتر است از تعین اجزاء لایتجزی - کمالاً یخفی *

و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آنست که ماده الموان جسم مطلق است نه جزو او * و حکیم کامل خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده - و مشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است * و این مذهب ضعیف است - چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد - و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید - و این تعین را مخصوص جسم نوعی دانند - نزاع لفظی خواهد شد - چه هیولای اولی را مسمی بجسم مطلق گردانیده خواهد بود - و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترکست میان انواع جسم - و اعتبار تعین هیولای مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی - پس آنچه صاحب این مذهب جسم مطلق نام کرده هیولای اولی خواهد بود * و اول جسم مطلق خواهد شد - و بعد از آن انواع دیگر - چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد * و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که: آن که

تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست *

مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابی نصر من

ورئیس الحکماء الاسلامیة شیخ ابی عی بن سینا و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام و جمهور مشائیین آنست که ماده الموان جزء

و همچنین ماده عناصر جسم مطلق است * اما ماده جسم مطلق جسمی دیگر
 نتواند بود - چه و رای مطلق چیزی نیست - بلکه ماده جسم مطلق چیزی
 باشد که نه جسم باشد - و آنرا هیولایی لولی و ماده الموان گویند * و نزد اکثر اهل
 کلام و طائفه از متقدمین در زمان اسلام ماده جسم مطلق بحرانیست که هیچ
 جزو از آن قائل قسمت نباشد - نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن * و قسمت
 خارجی آنست که حرئی از حرئی جدا شود - و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود
 بلکه ذهن در او نفوذ تواند کرد حرئی که غیر حرئی دیگر باشد در اشاره - یعنی
 اشاره واحد عما غیر اشاره ثان دیگر باشد - و هر حرئی از آن اجزا را جزو یا یتهزی
 و جوهر فرد ندر گویند * و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل
 دانند - و ادله و براهین بسیار در ابطال جزو لا یتهزی اقامه نموده اند - و ظهور
 آن در مرتبه رسیدگی که در لزمه متاخره نطق جزو از مقولات و مسلمات اکثر
 اهل اسلام است - و از هر و اقوی دلائل بحیثیتی که نزدیک ندهید نیست
 آنست که هر متعهزی بالذات و قابل اشاره بالاستقلال الله آنچه محاذی
 غرق است از او غیر چه نیست که محاذی تحتست از او * و کذا ما یحاذی منه
 جهة الیمن غیر ما یحاذی منه جهة الشمال - و ما یحاذی منه جهة الفدام
 غیر ما یحاذی منه جهة الخلف * پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی
 در هر متحیر بالذات متحقق است * و از آنچه ما در بیان انتها ماده الموان تکرار
 کردیم متعین توان شد که جزو لا یتهزی بر نفوذی که متحقق توان شد
 ماده الموان نمیتوان بود - چه ماده الموان باید که متعین بهیچ تعینی نباشد
 و الا با هیچ تعینی جمع نتوان شد * و اگر گویند که تواند بود - که در وقت جمع
 میشد با تعین دیگر تعین اول از او رایل شود و با تعین دیگر جمع شود - چنانکه
 تعین لطفه با تعین حیوان متولد از او - و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک
 من الاقسام الی التي تقع سوفاً لاجسام آخر - گوئیم پس او با تعین خود ماده
 الموان نبود بلکه بهیچ تعین ماده الموان نبود * پس ثابت شد که ماده الموان

در صدور فعل از او محتاج نباشد بآلتی و جارحه - و بجهة این قسم مثالی نتوان
 نمود * دوم نفس - و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل - یعنی
 اشاره بذات او نتوان کرد - اما در صدور فعل محتاج بآلتی باشد - مثالش روح
 انسانی * سیم جسم - و آن معلوم است بحسب وجود - اما بحسب ذات
 و ماهیت جوهریست که در او سه بعد باشد - درازی و آنرا طول گویند -
 و پهنائی و آنرا عرض گویند - و سطبری و آنرا عمق گویند - و علما از این تعبیر
 کنند بقابل ابعاد ثلثه * و مراد از ابعاد ثلثه - سه خط است که راست بر هم دیگر
 در یک موضع گذشته باشند - و میان هر دو خط زاویه قائمه پیدا شود * و مراد
 از زاویه قائمه - یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر
 پیدا شود * و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شد طول خوانند -
 و خط دوم را عرض - و سیم را عمق - و این ابعاد ثلثه را ابعاد ذات ثلثه نیز گویند *
 و مراد از طول معنی غیر عرض نیست - بلکه مراد امتداد است که در اول اعتبار
 کرده شود - چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر نباشد *
 و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند - و دو قسم باقی با هم مخلوط -
 و آن هر دو جزء جسم باشند * یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی
 گویند - و دیگری را صورت جسمیه *
 و بدانکه ماده مایه و اصل چیز را گویند * بالجمعه ماده موضوع
 صنعت صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر
 سازد - چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده چوبه گیر * و خالق
 اجسام نیز جل صانع چیزها ماده و اصل این اجسام گردانیده که موضوع صنعت
 بی مثل و مانند وی باشد - و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارات
 از آن باشم - که بحسب اراده تامه اثر صنعتی که مقتضای حکمت کامله باشد
 در پاره از ماده کلیه ظاهر شود * و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی
 دیگر شوند - چنانچه نطفه میانه حیوان - و غذا ماده نطفه - و عناصر ماده غذا -

فصل دوم

در شناختن جوهر و عرض

موجودات عالم در دو گونه اند - یکی جوهر و دیگری عرض * چه اگر موجود خود سر موجود بود نه به تبعیت وجود دیگری - چون ذات جسم - آنرا موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست - و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد - چون رنگ آله و نوبی گل و امثال دی - آن موجود قائم بغیر بود * و موجود قائم بغیر در دو گونه است - یکی آنکه آن غیر مستغنی از او باشد - که اگر از این غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل نشود - چون دیافان نسبت به جسم - و این قسمیست که عرض نام اوست - دوم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بالمعنی المذكور - و این قسم را صورت خوانند - چون صورت نطعکی نسبت به جسم نطعه - که صورت نطعکی از جسم نطعه زایل شود - و صورت انسانی مثلاً بجای او نیاید - جسم نطعه لا محاله فاسد شود * و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند - و آن غدر را محل - و قائم بار را حل * و خصوص محل عرض را موضوع خوانند - و محل صورت را ماده * و مطلق محل اعم از هر دو باشد * جوهر در پنج گونه است * یکی عقل - و آن جوهریست محزون از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل - و مراد از ماده در این موضع قائل اشارت حسی است - و مراد از مجرد از ماده بحسب ذات است که اشاره بذات اولتوان کردن که اینجا است یا آنجا * و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که

بر این قدر از اصطلاحات منطق ضروریست * و بپایند دانست که علم منطق بصحت برهان چون نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر * و چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است - صاحب طبع مستقیم نیز به بطریق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری *



چون رتبه ذات * و حکم اگر اجماعی باشد داده میوه باشد -
 و اگر سالی بود سلبه - چون رتبه ذات و رتبه لیس ثالث * و اگر
 حکم معلق باشد بر چیزی دیگر - قصه را جمله خوانند - چون مثلهای
 مذکوره * و اگر حکم معلق باشد - شرطه گویند - مثلاً انبساط الشمس
 طلعة فاللهار موهون و اس موهه باشد و اس انبساط الشمس طلعة فاللهال
 موهون و اس سلبه شد * و در قصه شرطه جزء اول را که معلق علیه است
 مقدم گویند و جزء ثانی را که معلق است بر اولی خوانند * و شرطه متسلسله
 باشد و منصله - متسلسله آنست که حکم در سلسله با سلسله السال سال در
 نسبت کنند چون در مثل مذکور - و منصله آن بود که حکم بعد از با
 سلسله مدوات مدوات در نسبت کنند مثل موهون انعدون اما روح و اما
 نور - و سلبه لیس انعدون اما روح و اما منقسم بقدره * و در شرطه
 منصله مقدم و ثانی بالاع ارم مقدار باشد - بلکه هر کدام اول مذکور
 شود مقدم باشد و آن دیگر ثانی - پس تواند بود که مقدم ثانی شود و ثانی
 مقدم * و مجهول بودن در تصدیق راجع شود به مجهول بودن در حکم - چه
 تصورات ثلثه در حقیقت تصدیق نیست * پس هرگاه حکم یعنی ثبوت
 مجهول برای موصوع با سلب محمول از موصوع مجهول باشد - محتاج
 شود تراسله که معلوم الثبوت برای موصوع باشد و ملزوم محمول مطلوب -
 و با معلوم السلب باشد از موصوع و ثزم محمول مطلوب - چه هرگاه ملزوم
 ثبت باشد برای شیء ثزم ندر الله ثبت باشد - و هرگاه ثزم مسلوب باشد
 از شیء ملزوم ندر مسلوب بودن - مثلاً هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود -
 حبل راجع ثبوت حادث برای عالم شود - پس چون تعبر که مستلزم حادث
 است برای عالم ثبت باشد ثبوت حادث ندر عالم آید - و هرگاه تصدیق العالم
 لیس بقدم مجهول باشد حبل راجع شود یعنی قدم از عالم - پس چون ثزم
 قدم را که ثنائست از عالم نمی گندم - یعنی قدم از عالم حاصل شود * پس در

شود معروف و قول شارح خوانند - و معلوم تصدیقی که از او مجهول تصدیقی
 حاصل شود حجت و قیاس گویند * و مجهول تصویری اگر جزئی باشد علم
 بان از راه تصور حاصل نشود - چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هرآینه
 مجهول باشد - و اگر بصورت جزئی دیگر باشد البته مخالف و مباین
 او بود و بر او صادق نیاید - و از مباین شیئی را نتوان دانست - و اگر
 بصورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل
 نباشد - و اگر بر آن جزئی صادق باشد لا محاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد -
 چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود - پس آن جزئی بخصوصه دانسته
 نشود - بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد در مشاهده و احساس *
 و اگر مجهول تصویری کلی باشد - علم بان بکلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم
 باشد و صادق و مختص بان حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود - پس
 آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتوان بود - چه تمام حقیقت مجهول مجهول
 باشد - و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود - چه حقیقت مشترکه
 مخصوص بوی نبود - و عرض عام نیز نتواند بود لهذه العلة - بلکه جزء مختص
 بوی باید و یا عرضی مختص و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص
 یا با عرضی مختص * پس معروف شیئی یا مرکب بود از جنس و فصل یا
 از جنس و خاصه - و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس - و یا
 خاصه باشد و بس * و تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد
 خوانند - پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تمام خوانند و الا حد ناقص *
 و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند - پس اگر با جنس قریب باشد قام باشد
 و الا ناقص * و چون از تصدیق تعبیر کنند آن عبارت را قضیه خوانند - و لفظی
 که دال بر منسوب الیه باشد آنرا موضوع گویند و لفظ دال بر منسوب را
 محمول - و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نیست -
 پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد - چون زیده هو کاتب - و الا ثنائی

حقیقت محتصه و حرم جمعیت مشترکه باشد فصل خوانند - اول را فصل
 قرب - و دوم را فصل بعد خوانند * و اگر کلی به تمام حقیقت ابران بود
 و نه داخل در حقیقت ابران - بلکه خارج بود از حقیقت ابران - پس اگر
 مخصوص یک حقیقت بود آنرا خاصه خوانند - چون معبر کاتب قیاس
 نامران انسان - و اگر شامل جماعت بسار باشد - عرض عام گیرند - چون مفهوم
 ماشی قیاس دائران حیوان * و کلیات خمس عبارت از اس اقسام باشد -
 و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم آخر را عرضی گیرند *
 و ذاتی شیئی لمحاله حابر الاعمکاک از آنشی نباشد بخلاف عرضی - پس اگر
 حابر الاعمکاک باشد آن عرضی را عارض - و اگر منقطع الاعمکاک باشد لازم
 خوانند - مثل اول صنعت کذاب مر انسان را - و مثل ثانی قدرب در کذابت
 آموحتن مر انسان نام الحلقه را * و چنانکه فصل قرب و بعد باشد - خمس
 در قرب و بعد نباشد - چه خمس را در خمس تواند بود - و خمس
 خمس شیئی خمس آن شیئی نباشد - اما بعد - و همچنین بعد را در مراتب
 نباشد - بعد و بعد - تا منتهی شود دخسی که آنرا خمس نبود - و آنرا
 خمس الحداس خوانند * و هر حسی که در تحت دخسی بود نوع بود
 نسبت نوعی - و او را نوع اصافی خوانند - و آن اعم باشد از نوع بمعنی
 مذکور که نوع حقیقی گیرند * و اس خمس و نوع اصافی منتهی شود نوعی
 که خود خمس نباشد - پس در تحت او نوعی نبود - و آنرا نوع الانواع
 گویند - و ما ندیها متوسطات - و ترتب الحداس را تصاعد و ترتب انواع را
 تدار نامند * و چون مجهول تصور نباشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان
 کرد - و اگر تصدیق نباشد از راه تصور حاصل نتوان کرد - چه تصور و تصدیق
 در حقیقت مختلفند و مابینشان مناسبتی نیست که نسبت آن یکی
 رسد معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق ناند کرد -
 و تحصیل تصور از تصور * و معلوم تصویری که از او مجهول تصویری دانسته

را باین اعتبار که مطابق آن شیء است علم گویند - و آن شیء را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند - و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند - و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند - و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند - و چون مفهوم که صورت مطابق شیء است معتبر باعتبار آنشی است که مطابق اوست * پس اگر مطابقه او با شیء واحد بعینه باشد بعدیثیتی که عقل تجویز مطابقه او باغیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند - چون مفهوم زید - و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیرین را افراد می خوانند - چون مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک * و چون کلی را قیاس کنی با افراد یا تمام حقیقت مطلقه افراد باشد - باین معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود - بلکه تفاوت در میان افراد بامور خارجه از حقیقت باشد - آن کلی را نوع خوانند - چون انسان قیاس با افراد خود * و اگر تمام حقیقت مشترک باشد نه مطلقه - باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آنفرد با سایر افراد چیزی داخل نباشد که آن چیز داخل در حقیقت این کلی نبود - آن کلی را جنس خوانند - چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن - که هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان افراد نیست - بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکیست - چون ناطق که مخصوص انسان است - و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک - و این تمام حقیقت مشترک که جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است - خواه مختص بیک فرد باشد - چون ناطق - و خواه مشترک میان افراد باشد - اما جزء حقیقت مشترک باشد نه تمام حقیقت مشترک - چون حساس * پس این مورد و قسم را که جزء

در وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبه آن ترسیل دفعه یا بانی
توجهی روی دهنده - و در پیدا کردن مناسبات توجهی نباشد - و فکر و اندیشه
بسیار دایره - و حصول مطلوب، ناسانی است و دهنده * و تواند بود که تا پیدا کردن
عالم غیر مرتاض مقدمه از مقدمات مطلوبی را - صاحب خلوت تحصیل
مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود * و گاه باشد که حصول
مقدمات مرتضی آنکه کسی در تصور مطلوب نباشد روی دهنده - و از آنجا
نتیجه علمی که لازم آن مقدمات نباشد حاصل شود - خواه آن نتیجه در وقت
نیاز مطلوب او بوده باشد - و خواه هرگز دغاطرش نرسیده باشد - و این قسم از
نظر را الهام خوانند *

چون علم دانستن اشیا است - و اشیا یا ذراتند و آنچه بمنزل ذرات -
و یا احوال و صفات متعلق بذرات - پس علم منقسم در قسم شد - تصور که
متعلق است بذرات اشیا - و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات * و مراد از
آنچه بمنزل ذات باشد آنست - که گاه باشد که مفهومی حل چیزی نباشد -
اما مطلوب اثبات آن حل نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد - و در این وقت
آنحل الت ملاحظه آنچه تواند شد - و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد
برای ملحوظ داده تواند کرد - پس حل اول بمنزل ذات باشد که اثبات صفتی
برای او کنند - و مثالش انسان و کاتب - چه انسان ذاتست و کاتب حال -
چنانکه گوئیم انسان ذاتست * و تواند بود که انسان را بعنوان کاتب ملاحظه
کنیم و حل دیگر برای او اثبات کنیم - چنانکه گوئیم که کاتب شاعر است -
و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است - بلکه مقصود آن بود که ذات
انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است * پس هرگاه که شیئی معلوم بذات
باشد نه بعنوان حالی از احوال - گویند آن شیئی معلوم نکنه است - و چون
معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه بود - و علم بوجه علم نکنه بوجه
باشد و علم بوجه ذات * و چون صورت شیئی در ذهن حاصل شود - آن صورت

در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سائق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب - چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه برحصول مفهوم جوهر متحرک مدبر بدن - و حصول تصدیق اینکه موصود محتاج لموجود است - بر تصدیق اینکه آن موصود ممکن است - این قسم علم را بطریقی کسی گویند * و معنی بطریق کسب که فکرش نیز گویند - در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد بر آن صورت علمی موقوف علیه را - که آنرا واسطه و وسط نیز گویند نحوه حاصل شدن صورت علمی موقوف - اعنی علم مطلوب * و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آن علم را تدبیری و ضروری نیز گویند - خواه همچنانکه محتاج بصورت علمی سابق که وسط نباشد نیست - محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تحرک یا مشاهده و امثال آن - و آنرا اولی گویند - مثل الكل اعظم من الجزء - و مثل الدفی و الاثبات لا یحتمعان * و خواه محتاج بچیز دیگر باشد - پس اگر محتاج بتحرک نباشد تحرکات گویند - چون علم بحواص ادریه * و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد - مشاهدات گویند - چون تصور حرارت و سردی - و تصدیق النار حارة و الشمس مصیئة * و اگر محتاج بسمع از جماعتی باشد که از کثرت مغل تحویر کذلکشان بکند متواترات گویند - چون علم بوجود مکه و مصر و وجود اندیاء و ملوک مأمیه * و گاه باشد که علم تدبیری موقوف باشد بر واسطه که غایب نباشد از ذهن - چون حکم ناینکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام متمسارین - که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن - و این قسم را قیاساتنا معها گویند * و گاه باشد که موقوف بواسطه نباشد - و محتاج بفعلی چون تحرک و مشاهده و سماع نیز نباشد - اما موقوف باشد بقولی از ذهن که آنرا حدس خوانند - و این قسم را حدسات خوانند - مثالش نور القمر مستفاد من الشمس - که بعد از تصور اوضاع قمر نا شمس در وقت غایب

معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند * اما معنی مقدس
 با ادراک آنست که گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات
 خوانند - و در مقابل آن دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند -
 و باین اطلاقست که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها
 استعمال کنند - اما عالم و عاقل و ناطق نگویند * و فرق میان علم و میان عقل
 و نطق آنست - که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند - اما عقل و نطق را بر غیر
 معنی مذکور اطلاق نکنند - و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسان است
 از سایر حیوانات *

قوتی و آلتی نباشد که صورتهای اشیاء در او حاصل تواند شد * و مراد از صورت چدری باشد از شیئی که تعیده آن شیئی نباشد اما موافق آنشی نباشد - چون صورت شخص در آینه و صورت فرس در دیوار * و پیش محققین علما مطلق موافقت کامی نبود - بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود * پس بر ایشان تمثیل بصورت آنکه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق - چه صورت فرس در دیوار در حقیقت درستست تا فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود - و صورت اشیاء که آنرا علم خوانند در حقیقت تا اشیاء موافق نباشد نه تنها در ظاهر * و دلیل بر اینکه صورت اشیاء در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهائی که از ما عایب و دور نباشد ما در نفس خوبشتن آنها را مشاهده کنیم - و حال آنکه عین آن اشیاء در نفس ما داخل نبوده - پس چیزی از آنها که موافق آنها نباشد در ما حاصل باشد * و دلیل بر آنکه صورت اشیاء در حقیقت اشیاء در ذهن حاصل میشوند نه تنها بحسب ظاهر آنست - که اگر حقیقت اشیاء در ذهن حاصل نشدی باستی که ممکن بشدی که و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن - و حال آنکه که و حقیقت بعضی اشیاء یقین معلوم ما هست - مثلاً ما را یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال آنها همین است که معلوم ما است و عین آن احتمال ندارد - و هر که در این امور شک نماید قائل بحاطب نباشد * این بود بدان مفهوم مشترک از الفاظ صدکوره * اما معنی محقق بهر یک آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چدری بسط که اصلاً مرکب نباشد خواهدد - و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهدد - و این اطلاق خدا شناسد را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکند * و گاه باشد که چون چدری معلوم شده باشد و فراموش شده و باز دوم معلوم شد این معلوم شدن باز دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانش را اعم از این اطلاق کنند - و دان

مقاله اول—در علم خود شناسی

چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر - یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که نفس ناطقه بود - پس مقصود از این مقاله در دو باب کرده شود

باب اول

در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی - و بیان اجسام بسیطه و مرکبه - و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطلب باشد که در غرض این رساله نافع یا ضروری بود - و مجموع در فصول متعدده مبین شود

(فصل اول)

در بیان معنی علم و ادراک و امثال آن

چون این رساله در شناختن چیزهاست - پس نخست شناختن را باید شناخت * بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هریک بمعنی جداگانه - اما نزدیک باشند بهم - و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آنصورت در ذهن انسان * و مراد از ذهن

و هرچه گفته معصوم است حقست - پس این مقدمه حق باشد * اما ثبوت مقدمه از معصوم ناید که یقین باشد - و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود - چنانکه مذمت امامیه است - چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود - اما اگر موجود نبود وجود او در زمان پیش کافی نتواند بود - چه ثبوت مقدمه در این تغذیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر - و حصول تواتر مقدور کسی نتواند بود - بلکه اگر تواتر اتفاق افتاد مقدمه ثابت شود - و الا طریق دیگر در ثبوت وی نتواند بود * پس انقسم کلام - ادعی تحصیل معارف دلیلی که منتهی شود گفته معصوم - موردی نصوص باشد - و مهارک بود تا طریقه حکمت در افادۀ یقین * و فرق همین باشد که طریقه حکمت افادۀ یقین تعمیلی کدد - و این طریقه افادۀ یقین احتمالی - و این طریقه قدماً متکلمین امامیه است مثل هتّام بن الحکم و لطرای وی * و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که از ما صادر باشد صحیح است و عذر آن معصوم - و مراد همدن کلام است که نشان کرده شد * تمام شد مطالب مقدمه - و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود نتوفیق الله تعالی - و مذکور شد که در آن سه مقاله است *

ذکر کلام بروجه صواب و فرق

وی از حکمت

از سخنان گذشته مفهوم شد که کلام مشهور که مقسم اشعریست و اعتزال است بسبب ابتدائی آن بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتبر و مودی بصواب نیست - و طریقه حکمت که مودی بصواب است چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه - و مفهومات معقوله و تصورات موهومه - و امور نفس الامویه و اعتباریات محصه است - مقدور و میسر اکثر مردم نیست - بلکه ابتدا بان مخصوص اخص خواص است * پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بان بر اکثر مردم آسان بود - و آن طریقه تمثیل است - یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه - و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه - و این طریقه انبیا و اوصیای انبیا است بتعلیم الهی مرعاه مردم را - و طریقه حکمت طریقه حکمای متحققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مرخواص و مستعدین نظراً * هر حکیمی تمثیل تواند فهمید - اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد - و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری - بلکه مثل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهی است نباشد چنانچه در انبیاء - یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانچه در اوصیاء بطریق نص انبیا - تمثیل او حجت بر دیگری نشود * پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهانی - و چنانکه قیاس برهانی افراد یقین میکند - دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات مأخوذ از معصوم افراد یقین تواند کرد - باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است

در جهت ضوابط لطیفه مندرج شد - و خلفای ائمه حور نیز در اغلب نذائر آنکه قواعد مذمب ایشان موافق مصالح آنان بود حامی این طایفه بودند - لهذا مذمب اشعریّت در میان اهل اسلام شیوع تمام یافت - و اکثر علماء اشعری در آمدند * اما قواعد اعتزال نذائر آنکه مدافعت در اصول عقیده است اکثر در قلوب حق ریخته و بطریق صواب نزد نکوتر است - اگر چه دلائل ایشان حدلی و قیاسات ایشان غیر درحمانی است - و حدیث آنکه ایشان را مطالعه کتب فلاسفه که سعی خلفا از عدوی دعوی نقل شده بود اتفاق افتاد - و مطلب آنرا نتجیص در علوم الهیه موافق رای خود یافتند * و از درامین آن که مقدّماتش نذائر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام دینی داشت اعراض نموده مفاصد آن قوم را بدلائل مدقّقه در مسلمانات و مشهورات تقزیر نمودند - و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه قدرتی تمام و قوتی مالا کلام در فن کلام حاصل شد - و طایفه اشعریه در این معنی مطلع شده نذائر آنکه هر چه در صدر اسلام معمول بود بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را معطور و حرام شمردند - و سعی آنجماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام دینی شیوع یافت که عاقبت علمای معتزله نیز سرائت نمود * بالحمله دادن بدعارت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد - و اگر نه حکمت در اسلام فی الحقیقه بغیر احاسی شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست - توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مدنی بر حمل و عدم اطلاع است بر حقیقت هر دو - و می توانند برون که حقیقت این دعوی در تضاعیف این رحاله مفهوم ادب انصاف گردد - بتوفیق الله تعالی *

مؤلفه شایع شد - و اصول و قوانین موضوع گشت - و فن حاصل شده از این گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند - و اتباع و اصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعزلی شدند * و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده آیات و احادیثی که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمی نمود بتأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت مینمودند - و طایفه مخالف ایشان ظاهراً بنابر صریحی که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تأویل مینمودند - و تأویل و رای معتزله را بدعت در دین می دانستند - و ایشان را مبتدع میدانستند - و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میدانستند * و دلیل بر ضلالت و گمراهی ایشان همین بس است که ایشان در مسائل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقل را معتبر میدانند - و در اصول دین که عقلی محض است رای عقول را اعتبار نمیکنند - تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند - و این بسبب آن بود که سه ابواب تأویل علی الاطلاق نموده آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود * این جماعت را در هدایت حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تدبیر آن باده و قیاسات جدلیه حاصل نبود - بلکه بمجرور تمسک بطواصر آیات و احادیث اکتفا می نمودند - تا زمان ظهور ابی الحسن اشعری که از اعظم تلامذه ابی علی جبائی که از علما معتزله است و قوت عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا شده - او را نیز در مسئله از مسائل باستان خود مخالفت سنانم شد - بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده طریقه اهل سنت و جماعت را اختیار نموده و در تقریر مقاصد آنجماعت که بغایت بی رزق بود سعی بلیغ بجای آورده بازاء هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده وضع کرده و این جماعت بعد از او بار منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند *

و چون جموع ظالمینت بر اکثر طبایع غالب است مطالب ظاهریه بسعی اشعری

ایشان را بر نفس و اهل و مل ترکیده و کمر طاعت و بندگی محکم بر میان
اعتقاد صادق بسته در حقیقه تحقیق علوم دینی می نمودند - و سایر مسلمانان
که بسبب اموای و طغیان ائمه حور و افساسی موای نفس امارا توفیق
اعتقاد نیافتند مدحای شدند که بنکوه و راهی نا آورده و نا پرورد و معنطق
با سنجیده میزان بطور حق در مسائل علمی و معارف دینی نمایند -
چه تحصیل معارف اگر چه بطریقت و عقل عفا در تحقیق آن مستلزم -
لیکن همایند بطور صحیح مشروط شرایط و موقوف بر قوانین و ضوابطی
چند است که حکمای سلف دانش را بر روی قضای نقد و تفسیر ایم
ترتیب آن نموده اند - و در استكمال آن معیهای تلویح ظهور رسانیده -
و بدون معارف آن در پیست حق و اصالت صواب و فایست متعسر
دل متعذر میباشد * بالحملة چون مسلمانی در تحقیق حقایق
رجوع بر آیهایی با صواب خود نموده اند - از هر گوشه لایقی بصورت اصلی
سر بر آورده در افعال اهل اسلام فقط کوهاله صوری برپا کردند - و اعظم
آنها حسن نصیری بود که در مسجد نصره نوازی اهل اسلام علماء ضلالت
تلذذ ساخته رأیت اضلال در افراخت - و در مجلس از گفتگو و حدال در
مسائل دین بسیار شد - و دامنه و شاگردان جمع آورد و اختلاف در میان ایشان
بهر رسید - و محققین کسیکه از دامنه او کمر مخالفت بست و اصل بن عطا
بود که در مسئله از مسائل رای او را مروج داشته خلاف آن در نظرس
مدحان یافت - و بعد از مداحته و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته
از صحبت او اعتزال جست - و در پیش ستونی از ستونهای مسجد معرکه
در برابر معرکه استاد خون آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر
گرد آمده هنگامه اختلاف آرا گرم گشت *

بالحملة گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفعاً و اذناً متعارف
شده از گفتن نوشتن رسیده - و بقدرین انجاسیه - و مدرسه و مباحثه کتب

ذکر سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال

از زمان بدو ظهور اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین عی علیہ السلام مقرر نبود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسائل دینی گفتگو کنند - و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در افاده و استفاده علوم خوض نمایند - بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بذایر آیاتی که مشتمل بر امور بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات انفس و آفاق عز صدر می یافت - مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام بر تامل و نظر بود - و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت رجوع باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت مینمودند و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت مقدر و میسر میگشت * و هم چنین بعد از زمان حضرت رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر المؤمنین و عوام را از خدمت خواص مقرر بوده - و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی - و آنحضرت در اکثر زمان اگر چه از مقر خلافت و امامت ظاهری بذایر مصلحتی که میدانست و مأمور بان بود ممنوع بود - اما در امور علمی و مسائل دینی مسلمیتی نداشت که احدیرا یارای مخالفت صریح تواند بود * و بعد از زمان حضرت امیر المؤمنین طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا نگرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را که اوصیای آنسرور بودند میسر شود اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن * بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل علمی و مطالب نظری - مگر قلیلی از نیک بختان شیعه که مستسعد بمعرفت ائمه دین و موفق بملازمت علماء طاهرین بودند - و خدمت

علماء معتقدند. و جماعت گزینی از اهل بصورت علم آورده اند و از این
 ذن عاقل گردانند و دانسته برساند و بهر حال اندیشه ای که در مذهب
 حکمت مدعیان شود معتقد است. و این حسب مذمت حکمت
 در مدعیان مسلمانی و اجماع است. و از آنچه گفته اند روشن شد که سوال از آن
 چیست. و از روشن شد که طریق تحصیل در معرفت اوست که همین گفته اند
 نبود مدعیان در طریقه برهان است و نهایی در مذهب است. و مدعیان
 حکمت راه کردن و مدعیان که از این راه به نامی از مسائل علم آورده
 باشند مدعیان حکمت بر آنند. و بهر حال مدعیان که از این راه به نامی از مسائل
 مشهور این حکمت گفتند و از این راه به نامی از مسائل مدعیان که
 از ایشان منقول شده حق دانند. و بهر حال مدعیان مدعیان اند که کسی که نقلند
 را می شود چرا نقلند اند و از این راه به نامی از مسائل مدعیان که از ایشان
 نقلند که از اهل استدلال بود و تصور که از حقایق نگردد باشد و از این
 که نقلند از این راه به نامی از مسائل مدعیان که از ایشان نقلند که از ایشان
 را منقول در بدوی ایشان داشت. مدعیان مدعیان و صرف شده است. و از این
 متبع در طریق تحصیل مدعیان مدعیان و از این راه به نامی از مسائل مدعیان که از ایشان
 پس از مدعیان بود. بر آن است که فلسفی بودند و از این راه به نامی از مسائل مدعیان که از ایشان
 نداشت بود. و از این راه به نامی از مسائل مدعیان که از ایشان نقلند که از ایشان
 تر شریعت حقه نداشت. و اگر مستعد کمال حقایق نداشته باشد نقلند
 کاملان حقایق را از دست نداشت گذاشت.

یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عذاب از سایر اهل ملل و شرایع - و این حاجت شامل عامهٔ اهل اسلام است - و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام - و این نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود * اینکه گفتیم در مبدأ حدوث کلام بود در میان اهل اسلام - و رفته رفته در کلام افزودند - و بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینی نمودند - و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند - و از طریق مستقیمهٔ کمل صحابه و تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلماء صحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند - و این طریقه را طریقهٔ تحصیل معرفهٔ شمرند - بلکه طریقهٔ تحصیل را منحصر در این کردند * و این اندیشه ایست از صحت و استقامت بسیار دور - چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است - بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنهٔ ضلالت دورتر * و این طریقه در اسلام بجهت آن شیوع یافت که مردم ائمهٔ دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته نصرت و پیروی خلفای جور و ائمهٔ ضلال نمودند - و آن مسلمانان جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقهٔ علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالت - و بهمایت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت * دوم کلام متأخرین است - و این صناعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت در غایت موضوع مشارک - و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف * و در تعریف کلام متأخرین گفته اند که علم نیست باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع - و باین قید اخیر احتراز نموده اند از حکمت - چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست - چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند - پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد آنرا از این حیثیت بکار برند - و الا ظنیات را در مسائل

گویند - و لا محاله موثق شریع حقه باشد - چه حقیقت شریعت در نفس الامر بر همان عقلی صحیح است - اما این موافقت را در اثبات مسائل حکمیه مداخلیتی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود - و اگر احياناً مخالفتی میان مسئله حکمی که نه بر همان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب بود - و اگر نه و تنش از شرح نوعی بود که قابل تاویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف بود از وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله - و تواند بود که هیچ عقای در چنین مسئله که موقوف عامه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند - اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرح بود حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله متعین بود - اما اتفاق حدیث عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن را نبود - و اگر نه شد با اثبات شرح نزه آید * مثل اول مسئله قدم رمزی عالم - چه نفیض وی موقوف علیه ثبوت ثبوت نیست - پس اتعاق عقول در آن جایز بود * مثل دوم مسئله نفی علم بحزئیات - چه نفیض وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوت است - پس اتفاق علما در آن روا نبود - این بود بیرون حقیقت علم حکمت *

اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد - یکی کلام قدما و دیگری کلام متأخرین * اما کلام قدما مناعتی باشد که قدرت بحث بر محافظت اوضاع شریعت بدلائلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع خواه ملتبی شود بدیهیات و خواه نه - و این صناعت را مشارکتی نا حکمت نبود - نه در موضوع و نه در دلائل و نه در فائده - چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع - و دلائل آن مرکب از یقینیات منتهی بدیهیات باشد - خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه - و فائده اش حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد نه محافظت وضعی - و ظاهر است که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود * قدمای اهل اسلام را حاکمیت این صناعت از دو جهت بود -

تفویض عبادات و رسوم و موجودات را آموختن محسوس و مرموز می باشد؛
 عمل مرموزی محدود را بی پرده تر و روشن تر باشد - و عقل عذر مریض
 که مباشر رسوم و عادات و مزال اصطلاحات و عبارات بود معلوم او مرایه
 معیومات باشد - و معیومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و ارجام و اصطلاحات
 در ذهن حاصل شوند خیلی از عوارض حسنه و زحمه نتواند بود - پس
 می باشد؛ از حقایق اشیا را در ضمن معیومات محدود عوارض حریفه شده باشد
 ندان شخصی مرموز - آنرا در پس پرده که حایل باشد می بیند - نصر و مرئی -
 و لا محاله این ندان مختلف شود در ظهور و خفا ناخفاف پرده حایل در وقت و
 غلطی و لطافت و کثرت - هر چند پرده کمتر و حجاب لطیف تر مرئی روشن تر
 تا نمرت که هیچ حجاب و پرده در می بیند حایل بود - و این مثل می باشد؛ عمل
 عاری باشد که مریض بود نراست ترک رسوم و عادات و معتاد نتواند و
 نمرت معانی از انباشته اوجام و خیالات - و این در مختلف باشد نسبت بود
 و ضعف مراتب رصاص * پس عالم رسمی اشیا را اگر چه بعضی دانند اما در پرده
 داند - و عالم محقق مدروسی معروض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند -
 و این نسبت باریک داند باشد نسبت نشدند - و معنی کشف همین باشد
 که اشیا بی پرده می باشد؛ و ملاحظه شود * پس روشن شد که معلوم نکشف
 بعد معلوم در همانست و تفاوتی نیست مگر در خلا و حجاب و تواند بود که
 چیزی معلوم شود نکشف پیش از آنکه معلوم شده باشد در همان - اما حکم
 صاحب کشف لامحاله معروف باشد در همان - پس اگر کسی دعوی کشف
 بر بعضی معنای در همان صحت کند مستحق تکریم باشد * و آنکه گفتیم سخن
 در کشف علمی بود - و سخن در کشف حوری و اطلاع در معتاد که از معول
 کرامتست در موضع دیگر لایق نوی نداند * و اما طریقه اشراذلی در در جمعیت
 از طرق تحصیل علم نسبت بلکه طریقه سلوک راه دامن است و مستحق
 سلوک راه ظاهر - و تفاوتی نا تصرف ندارند مگر آنکه تصرف در ترانر نکلمست

* مطلب سیم *

در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت

بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر در متکلمیت و حکمیت است و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریّت - اما طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست - چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر و طریقه نظر و استدلال است و حقیقه تصوف نیست مگر سلوک راه باطن - و غایت آنها حصول علمست و غایت این وصول عین * و دانسته شد که طریقه سلوک باطن مسبوقست بر سلوک ظاهر - پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم پیش از استحکام علم حکمت و کلام * و بالجمله بی استکمال طریقه نظر - خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن - ادعای تصوف صیادی و عام فریبی باشد - و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کُنْتُ سَمْعَةً وَ بَصَرَةً اشاره بدان مرتبه است - و اخلاص و تقوای حقیقی در شرع عبارت از آن منزلت است * و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظری است بی حاجت دلیل و برهان - بسبب آنکه حصول نظری بی حد وسط محال است چنانچه بیاید - بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست مچون از اغشیۀ اوهام و خیالات * تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیخته تر بود با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوبتر باشد به پرنهای وهم و خیال - و هر چند معتادتر شود

و از کدورات حسیه متخلی شده بصور حقایق اشیاء که متاع تصور مظهرات
آن از طریق استدلال کسب شود و سفر راه ظاهری و سرمایه تجارت روز بازار
سیر باطنی بود متحلی کرده - و صورت هریک از ان حقایق آئینه جمال با کمال
کامل حقیقی گردیده خوض لجه وصول بعرف عرفا که ارتقای از کون در شرح
عبارت از آن است روی دهد - و مائده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که
آیه ما أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قَوْلِهِمْ أَتَيْنَ وَ حَدِيث مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أَدْنٌ سَمِعَتْ
ترجمه ان است گسترده شود - و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ادبای حقیقت
در این معنی نیز بظهور پیوندد * و چون روشن شد که راه خدا بر در قسم است -
راه ظاهر و راه باطن - و راه ظاهر را میست که عقل را کار افتاده و بسی خود
آنها پیدا کرده سلوک در آن نماید - و راه باطن را میست که خدای تعالی
نمانده آنست و دنیا را بهدایت آن فرستاده - و یافتن آنها چنانکه شرط یافتن
آنست و سلوک آن راه بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوف است بر یافتن
راه ظاهری و سلوک آن بر نهجی که شرط سلوک آنست - پس بنابر این غرض
ما در این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر
ادله عقلیه بطرفی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد
بی زحمت و توقف بر اصطلاحات علما و تحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف
تواند نمود و از ربه تغلیذ بیرون تواند آمد *

مرتبه عظمی میاقت نمایند - و عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل نتواند بود - چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه بجهتی مائل بکمال است اما از جهات کثیره مبتلا بغش و نقصان است که مقتضای شهوت و غضب داعی بران است - و این داعیان نقص ویرا نگذارند که بتصور کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد * پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را قهراً جبراً باین راه نرانددی کس بفکر این راه نیفتادی - چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن - اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیة که چه چیز ویرا بالخاصه بخدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور اندازد مقدور عقل بشری نیست * پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیاء که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند - و آن اشیائی باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند - و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه گردانند - و آن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغير مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند - و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرب را شرط گردانند که سالک علمی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود - و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند - و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در آن نرود * و چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوه سنیة را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد - بتخصیص که بسر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد - مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از آنست و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن - و مرتبه بر زخیست که توسط بین العالمین است ویرا ثابت و حکم عالم حسّی بنا بر غلبه طبیعت بر او غالب - هراینه از زنک عوارض طبع منجلی گشته

نشانمند نسبت آن باشد که عقل نگار نبوده باشند - مثل کسیکه از خواب بیدار شود چشم دار نکند تا اشیا را ندیند - و همچنین سبب آتش که بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن انبیا مرانشان را ابرام نیاوردند حق تعالی ایشان را در کتاب مجید اهل حق و عباد خوانده - چه حق آن است که کسی چیزی ناند و گوید میدانم - و بیداری که چشم دار نکند تا اشیا را ندیند و گوید چیزی نیست ؟ محاله معصوم باشد - لهذا از اشیا در قرآن مجید در سبیل تعجب چندین موضع میفرمودند *اِنَّهَا لَآتَتْهُنَّ اَنْفَالٌ لَّعَلَّهِنَّ يَفْقَهُنَّ* *اِنَّهَا لَآتَتْهُنَّ اَنْفَالٌ لَّعَلَّهِنَّ يَفْقَهُنَّ* و امثال آن - پس اگر عقل انسانی در ساوک راه ظاهر و استدلال از آثار مؤثری نبود بسیار محل تعجب و حیرت است *

ندید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند - چه سالک راه استدلال اثبات اشیا کند مرده مرده تا منتهی شود باذات بسی که او را هیچ سنی نبود - مثلاً از مشاهده اثر اثبات کند که در مؤثری باشد و در آن مؤثر چون آثار معلولیت بیند گوید که او را در مؤثر دیگر باشد - و علی هذا الفیاس تا منتهی شود باذات مؤثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود * و سالک راه باطن اشیا را مرده مرده نفی کند تا موجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود - مثلاً مالک چون بدلیل دانسته باشد که علت و خالق اشیا باید که در او هیچ نفس و حاصلت نباشد و بالجمله آثار معلولیت نباشد - پس هر چه در آن اثر نقص و حاصلت بیند نفی آن کند تا تکاملی رسد که هیچ نقص در او نبود - و بعد از آن از او نظر باز نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه آن کامل باز دارد دشمن بود - و صفت بر نفی آن از خون گمارد - و همیشه در لذت مشامده مستغرق باشد - و از لذت بملذذ که عین حق باشد بپزدازد تا نغزچه رسد * و این لذتی باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی گویند و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرۃ العین انبیا و اولیاء باشد * غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین

باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود - و پهای عقل این راه سیر نتوان کرد - بلکه بفضل او امیدوار باید بود - و او بعنایت خویش اینراه را بر بندگان کشاده - و انبیا را بنمودن اینراه فرستاده - و ای چون راه نموده شد - برآه نموده خون باید رفت - و با آنکه خون میباید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت *

بباید دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راهست - یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن - لیکن راه باطن را هیست که از او بخدا توان رسید - و راه ظاهر را هی است که باو خدایرا توان دانست - و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن * و اینکه اشاره بصعوبت آن شد راه باطن است - و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست - چه راه ظاهر را استدلالست - و استدلال مقصور هر عاقلی است که از آثار پی بمؤثرات بود - و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک - چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل بود نتواند کرد - و بعثت انبیا برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد - زیرا که اگر چنین بودی دور لازم آمدی - چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد - بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگانست - کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند او لا محاله باید به بصر خود اشیا را ببیند - و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردن دخلی نداشته باشد - و تواند بود که کسی خون بخون بیدار شوند و اشیا را به ببیند - چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست * کل مردمان در خواب غفلت اند - و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس * پس کار پیغمبران در این راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند - و تواند بود که کسی خون بخون بیدار شوند - پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده را بکار برند خدا را بیقین توانند شناخت - و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدای را

مهدی اینراک معلولات باشد و او را بفکره و عقل بطری کوبند . و بهیاتی را که
 در آن حقه مهدی عمل بر وفق حکم استند او را عمده و عقل عملی نام دهند .
 در مع حکمت ادبیه تکمیل این دو فوئست . و آنچه از تکمیل او را نظری
 حاصل شود حکمت بطری و آنچه از تکمیل او را عملی حاصل آید حکمت
 عملی خوانند . و این عملی در شرح عبارت از کمال او را بطری و عمل صالح
 عبارت از کمال او را عملی نامند . و عرفت حکمت و شرح این دو این معنی
 بهم مطابق میگویند .



• مطالب دوم از مقدمه •

در تعریف راه خدا و تقسیم آن بر راه ظاهر و باطن

بدانکه راه خدای تعالی را میست که هر دینی معزز و نعمتی آید باشد
 سلوک آن بتوان نمود . معنی پاک را با خلق پاک چه میاست . ملاقای
 و رب الارب . مخلق را با خلق و معنی را با و لیب و حادث را با قدم و لانی
 را با دانی هیچگونه میاستی نیست که دست لول در آن زده متوجه در راه او
 توان شد مگر بسلب همه نسبتها . چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردیای
 وهم و خیال از پیش نظر برخاست و باقی کلی حاصل شد نبود امید کلی
 باشد . چه هرگاه گرد نداشت و هوا صاف شد دیدنی دیده شود . و چون همکفیات
 گرد نیست برخاسته . و فضای آید به عواندست بخار آلود . تا گرد نشینند غیر
 گرد دیده نشود . و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت و هوای
 مرتبه غذای مطلق زیاده در این معنی که اشاره بان شده نمیتواند بود . هر چه
 غیر از این بغیری زهار که نشوی . بالجمله راه خدا را میست تفاوت

بصورت‌های محسومه - و هم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود - و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد آمد انشاء الله تعالی * و دیگری ادراک کلی بود که آنرا تعقل و نطق نیز گویند - و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک ویرا بذات خود حاصل شود - از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند - و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرد و مفهومات کلیه نگیرد * و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین - اراده انسان نیز منقسم شود بآراده عقلی که ناشی از تعقل شود - و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد - و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فائده دران حاصل نشود اراده آن عقلی محض باشد - و مرضات الهی همه این چنین باشند * و تواند بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر - و این هر دو اثر مختص بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی - چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان مابین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست - اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات این معنی در ظاهر است - و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشند - چه خدا بهس در نیاید - و صدور اخلاص جز بآراده عقلی ممکن نبود - لیکن ایشانرا عبادت طبیعی باشد که هیچ موجودی از آن خالی نتواند بود * و اینکه گفتیم بخلاف ملائکه مقدسه بود که در جنس جوهر با انسان شریکند - اما چون معرفت ایشان از معارضه و هم مصون و اخلاص ایشان از شائبه شهوت و غضب مبرا است تکلیف از ان نبود - چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود - و بهمین سبب انسان را بر ملک نیز فضیلت ثابت شود * و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت

نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر لای - و در تقدیری که کمتر نبودی
 لغات وی بر آنها از جنس لغات یکی از انواع بودی بر سایر آن انواع - مثلاً از
 جنس لغات نرس بودی بر چهار با لغات نخل بر ده با لغات لعل بر سنگ -
 یا از جنس لغات حیوان بر نبات و نبات بر حمار - و حال آنکه معلوم است
 که ذرات انسان بر سایر موجودات نه از مفعول لغاتهای مذکوره است بلکه
 هیچگونه مناسبتی با لغاتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل
 و لغت مفعول به محسوس چنانچه در محاربات متعارف است * و این بیانی
 که نموده شد اگر چه دقیقست اما نه دقیقی که مهم آن موقوف بر عرض علمی
 یا طول بحثی باشد - بلکه بر صاحب ذهن مستفهم که ذیل و ملاحظه در حواصی
 و آثار انواع مذکوره نماید این معنی در او نیک روشن خواهد شد * و این حواصی
 که انسان بدان محتص است محسوس نیست باعراض و کیفیات بلکه مفعول
 است بحواصی و آثار - و در عرف شوم آن روح در عرف حکمت نفس
 لاطفه بعدر نماید * و مقصود از این بیان که گردیم اثرات نحر این حواصی نسبت
 چه بیان تجریش را موصع دیگر خواهد بود - بلکه مقصود اثرات مدیانت اوست
 تا سایر حواصی محسوسه * و اثر محتص این حواصی که هیچ یک از حواصی
 محسوسه تا از در این شریک نیست بر دو نوع است - یکی علم لغات
 و معیومات کلیه که بدان وسیله ویرا شفا مانی خدای تعالی حاصل شود -
 و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که ویرا از شادمانه شهوت و غلبه
 و سایر اعراض رائده تواند بود - و دادن جهت ویرا عمل نمرضا الهی که منتهی بر
 قربت محض و اخلاص مخرج باشد میسر تواند بود *

بدان این محمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود * یکی ادراک
 حسی که محتاج نالغی بود از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن
 و بوئیدن و ملامسه کردن - و این قسم ادراک را احساس و آلات ویرا حواس
 گویند - و خیال و هم نیز از این نوع باشند - چه خیال تعلق نگیرد بر

گوهر مراد

گوهر مراد مشتمل است بر یک مقدمه
و سه مقاله و یک خاتمه

* مقدمه *

مقدمه دارای سه مطلب و دو معنی میباشد - (مطلب اول) -
در اشاره بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی -
(مطلب دوم) در نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و باطن -
(مطلب سوم) در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت
(معنی اول) در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریّت و اعتزال
(معنی دوم) در ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وی از حکمت -

مطلب اول از مقدمه

اشاره بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص
وی بتشریف تکلیف الهی

بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام
محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات جسمانی حاصل
نبودی - چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسانی
ظهور دارد - پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی و کمالات ری

FOREWORD.

Gowhar-i Murād (the Pearl of Desire) is a well-known treatise on the Islamic Science of Religion and Theology, by 'Abd-ur Razzaq bin 'Ali bin Husayn Lahiji. He was born in Lahijan, but adopted Qum as his home, where he lived till the end of his life. He flourished during the time of 'Abbas II (A. H. 1052-1077), a prince of the Safavi dynasty to whom he dedicated this work. He was the pupil of the Divine Mulla Sadrā of Shiraz and attended his special lectures, which were open only to a few.

The author complains in his preface that a rational and independent knowledge of Divine ideas and things, though necessary for the attainment of salvation, was in his time altogether neglected not only by the uneducated but also by the learned. He therefore wrote Gowhar-i Murād, in simple and lucid style, in order to offer to all an easy means of supplying that deficiency.

The work is divided into a *muqāddama*, three *maqālas* and a *khātima*. The *muqāddama* treats of the dignity of man, his claim and privilege of acquiring Divine knowledge and the science of *kalām* generally. *Maqāla* I, discusses about the knowledge of one's self, his body and soul. *Maqāla* II, deals with the knowledge, attributes and works of God, and His existence and unity. *Maqāla* III, dwells upon religious obligations, prophetic mission, *imāmat* and the future state of life. The *Khātima* describes the two phases of spiritual life—first of the Philosophers and next of the Sufis.

Besides the work under reference, the author wrote a *divān* of considerable length in which he assumes the *takhallus* of *Fayyāz*, and a commentary on *Tajrid-ul Kalām*, printed in Tehrjan, A. H. 1280.

The publication in hand contains only the *Muqāddama*, *Maqāla* I and *Maqāla* II, the selected portions prescribed for the M. A. Examination of the Calcutta University.

ASHUTOOSH BUILDING.

May, 1926.

M. KAZIM SHIRAZI

گوهر مراد

فقط دارای انتخاب که بجهت امتحان

ام - ایے مقرر شدہ

مولفہ

آقا محمد یحیٰ ظم شیرازی

معلم لسان فارسی در بورۃ آف اکزامنرس و مدرس فارسی
در کلکتہ یونیورسیتی وغیرہ وغیرہ

کلکتہ

در مطبع کلکتہ یونیورسیتی پریس طبع شد

سنہ ۱۹۲۶ ع

[جملہ حقوق محفوظ است]

فقط دارای انتخاب کہ بجهت امتحان

ام - ای مقرر شدہ

مولفہ

آقا محمد کاظم شیرازی

معلم لسان فارسی در بورۃ آف اکزامینس و مدرس فارسی
در کلکتہ یونیورسٹی وغیرہ وغیرہ



کلکتہ

در مطبع کلکتہ یونیورسیتی پریس طبع شد

سنہ ۱۹۲۶ ع

[جملہ حقوق محفوظ است]

RAJASTHAN UNIVERSITY LIBRARY

DATE LABEL

*Date of Release
for loan*

This book should be returned to the library on or before the date last stamped below, failing which fine as per University Library Rules will be charged.

